



SCUOLA  
NORMALE  
SUPERIORE

Tesi di perfezionamento in Discipline storiche

**La Santa Sede in Costa Rica 1870-1936. Il rapporto  
politico-religioso e diplomatico tra il governo del Costa  
Rica, la gerarchia cattolica del Paese e la Santa Sede nel  
periodo liberale costaricano**

Candidato:

José A. SANDÍ-MORALES

Relatore:

prof. Daniele MENOZZI

Classe di Lettere e Filosofia

-----  
Anno accademico 2016-2017



José Aurelio SANDÍ-MORALES

**La Santa Sede in Costa Rica 1870-1936. Il rapporto  
politico-religioso e diplomatico tra il governo del Costa  
Rica, la gerarchia cattolica del Paese e la Santa Sede nel  
periodo liberale costaricano**

Al Dio della Storia che è uno e tre, che tanto mi ha aiutato.

A María Marta Morales Fallas, per il suo sostegno,  
pazienza e collaborazione a questo figlio, che,  
non sa ancora come ringraziarla per tanto amore di Madre.

Alle mie compagne di viaggio, “le mie Marías”  
A Ana María e María Valentina, per essere chi sono,  
per comportarsi come lo fanno con questo  
uomo che gli deve più di una vita

A José Aurelio Sandí Carvajal, Hilda Fallas García  
e Danilo Morales Fallas per la Vostra eredità immateriale





## Indice Generale

Indice Generale.....	IV
Indice di Immagini e Mappe.....	XIII
Indice di tabelle e quadri.....	XVI
Ringraziamento.....	XX
Abbreviazioni.....	XXIV
1. Introduzione, domanda conoscitiva e ipotesi di lavoro.....	1
1.2 Problema Principale.....	1
1.3 L'ipotesi.....	2
2. Giustificazione.....	3
3. Stato della Ricerca.....	10
4. Metodologia.....	28
4.1 Come è nato e come è stato formulato il progetto di ricerca?.....	28
4.2 Fonti consultate e il loro apporto e le loro limitazioni.....	31
4.3 Formulazione dei metodi e delle tecniche per la messa in opera delle fonti.....	35
4.4 Presentazione dei risultati.....	37

<b>I PARTE: Contesto Generale.....</b>	<b>47</b>
<b>I Capitolo: Chiesa Cattolica e Società negli anni 1870-1936.....</b>	<b>48</b>
1. Introduzione.....	48
2. L'unificazione italiana, la fine del potere temporale del Papa e le sue conseguenze sulla politica internazionale della Santa Sede.....	49
3. L'atteggiamento di Roma verso il liberalismo, gli stati liberali e la massoneria.....	60
4. Il problema del socialismo visto dalla Santa Sede.....	82
5. Il modernismo e la sua condanna.....	93
6. La Prima Guerra Mondiale e la posizione internazionale della Santa Sede.....	98
7. Roma e l'emergere dei regimi e dei movimenti autoritari/totalitari.....	106
8. Conclusioni.....	116
<b>II Capitolo: Economia, Stato e Società in Costa Rica (1870-1936).....</b>	<b>121</b>
1. Introduzione.....	121
2. Lo sviluppo economico in Costa Rica dal 1870 al 1936.....	128
3. La situazione politica del Costa Rica liberale nel periodo 1870-1936.....	155
4. L'evoluzione demografica, sociale e culturale della società costaricana dal 1870 al 1936.....	170
5. Conclusioni.....	184
<b>III Capitolo: Le origini dei rapporti tra Governo civile, Chiesa costaricana e Santa Sede: 1850-1870.....</b>	<b>188</b>
1. Introduzione.....	188
2. La Diocesi del Costa Rica dal 1850 al 1871.....	189
2.1 La creazione della Diocesi del Costa Rica.....	189

2.2 La Nomina del primo Vescovo di San José di Costa Rica ed elaborazione del Concordato fra Santa Sede e Costa Rica.....	203
2.2.1 L'elaborazione del Concordato.....	208
2.3 Governo della Diocesi dal 1851 al 1870.....	214
2.3.1. La creazione di Parrocchie.....	214
2.3.2. La creazione del Seminario.....	220
2.3.3. I problemi con il clero.....	222
2.3.3.1 Il caso della massoneria nel clero costaricano.....	224
3. Rapporto Chiesa costaricana e Santa Sede.....	236
4. Il rapporto fra Stato e Chiesa Cattolica nel periodo 1850-1870.....	248
4.1 La guerra contro i Filibustieri 1855-1857: Una Guerra Santa, una Guerra Patria.....	249
4.2 Il primo esilio di un vescovo residente in Costa Rica; il caso di Mgr. Llorente e il Presidente Juan Rafael Mora Porras.....	265
4.3. Lo Stato e la Chiesa in Costa Rica dal 1859 al 1870.....	273
5. Conclusioni.....	282

<b>II PARTE: Il rapporto politico-religioso tra la Santa Sede, il vertice cattolico, i fedeli costaricani e lo Stato del Costa Rica nel periodo 1870-1936.....</b>	<b>286</b>
--	------------

<b>IV Capitolo: Il liberalismo militare e massonico in Costa Rica: la lotta di potere contro la Chiesa cattolica costaricana, dal 1870 al 1888.....</b>	<b>287</b>
---	------------

1. Introduzione.....	287
----------------------	-----

2. Laicità, libertà oppure tolleranza religiosa nel Costa Rica dal 1870 al 1888. Ci fu una vera secolarizzazione e una separazione tra Santa Sede, Stato e Chiesa in Costa Rica durante questo periodo?.....	289
2.1 L'ascesa dei liberali al potere in Costa Rica.....	290
2.2 La Prima Vacanza della Diocesi e nomina del secondo Vescovo del Costa Rica 1871-1880; le trattative fra un governo liberale-massonico e la Santa Sede.....	298
2.2.1 Due tentativi falliti di nomina del vescovo del Costa Rica: i casi del Dr. Domingo Rivas e Isidro Cabezas.....	299
2.2.2 La nomina di Domingo Rivas, il rifiuto di Roma ed il problema della vacanza della diocesi.....	300
2.2.3 Il candidato a vescovo del Governo, la “Cuestión Confirma” e la missione di Rafael Machado.....	319
2.2.4. L'arrivo del primo Delegato Apostolico in territorio costaricano.....	351
3. Il secondo vescovo del Costa Rica e i suoi primi quattro anni.....	376
3.1 La dichiarazione delle leggi “anticlericali” nel 1884; una dichiarazione anticlericale e una separazione vera tra lo Stato e la Chiesa in Costa Rica?.....	390
3.1.1 La posizione della Santa Sede davanti alla dichiarazione delle leggi del 1884 e le soluzioni alla disputa.....	414
3.2 La risposta dei gesuiti in seguito all'espulsione del loro Ordine dal Costa Rica.....	436
4. Conclusioni.....	444
<b>V Capitolo: La generazione dell'Olimpo nel potere civile e il suo atteggiamento con la Chiesa Cattolica nel periodo 1889-1919.....</b>	<b>451</b>
1. Introduzione.....	451

2. Un governo conservatore dopo l'epoca liberale?: José Joaquín Rodríguez, Presidente del Costa Rica grazie all'aiuto del clero.....	455
2.1. La soluzione al problema dell'educazione religiosa nelle scuole pubbliche nell'amministrazione di José Joaquín Rodríguez 1890-1894.....	466
2.2 La frode elettorale contro il partito della Chiesa: l'“ <i>Unión Católica</i> ” e le elezioni del 1893.....	474
2.3 La Pastorale del “Justo Salario” e la realtà dei poveri costaricani secondo Mgr. Thiel...	484
3. I liberali vogliono controllare la gerarchia cattolica costaricana: Il tentativo di concordato del 1894 e la riforma costituzionale dell'articolo 36° nel 1895.....	511
3.1. La possibilità di un nuovo Concordato tra Costa Rica e la Santa Sede nel 1894.....	513
3.2. Il divieto dell'uso di simboli religiosi e della partecipazione del clero alle elezioni politiche: 1894-1902.....	517
4. La nomina del terzo Vescovo di San José. Una vera lotta tra liberali-massoni con la Santa Sede, oppure un colpo di scena dei sacerdoti “romani” fra il 1901 e il 1904?.....	526
5. Un liberalismo vicino e in pace con la Chiesa Cattolica costaricana tra il 1904 e il 1919?.....	552
5.1 La dittatura dei “Tinoco” e la posizione della Chiesa cattolica costaricana nel periodo 1917-1919.....	589
6. Conclusioni.....	601
<b>VI Capitolo: Dal ritorno costituzionale alla fine del liberalismo in Costa Rica. Stato e Chiesa dal 1919 al 1936.....</b>	<b>609</b>
1. Introduzione.....	609
2. Un rapporto “molto cordiale” fra il governo civile e la gerarchia cattolica nel Costa Rica dal 1919 al 1936.....	610

2.1 1920-1936, un periodo di unione tra Chiesa e Stato: i favori dei governi civili alla Chiesa.....	614
2.2 Il vertice del cattolicesimo costaricano a favore dell'ordine statale e del governo civile: 1920-1936.....	630
2.3 Il divieto al clero di partecipare in politica fu una reale proibizione nel Costa Rica nel periodo 1920-1936?.....	644
2.3.1 Contro le idee socialiste e comuniste non esistevano interdizioni politiche per il clero tra 1931-1936.....	666
3. Conclusioni.....	680

**III PARTE: Il processo di romanizzazione in Costa Rica nel periodo 1880-1936 e il lavoro svolto dagli inviati papali nella regione durante gli anni di 1908-1936.....**

**VII Capitolo: La romanizzazione del clero costaricano. 1880-1936.....**

1. Introduzione.....	686
2. La romanizzazione del clero costaricano dal 1880 al 1936.....	692
2.1 I vescovi costaricani e la loro obbedienza al papato (1880-1936).....	692
2.1.1 Il Papa nelle lettere pastorali dei vescovi costaricani; l'inizio e la consolidazione della romanizzazione del clero: 1880-1936.....	701
2.1.2 Il clero costaricano e la sua formazione accademica a Roma.....	717
2.1.3 Il clero costaricano e la sua devozione e obbedienza al Santo Padre.....	737
2.2 Il Concilio Plenario Latino Americano del 1899 a Roma e le sue implicazioni in Costa Rica.....	740
2.2.1 Il ruolo svolto da Mgr. Thiel prima e durante il Concilio.....	743

2.2.2 Il Concilio Plenario del 1899 nel Sinodo Diocesano di San José del 1910.....	747
2.2.3 Il Concilio del 1899 e il “ <i>Codex Iuris Canonici</i> ” del 1917 nel Sinodo Arcidiocesano di San José del 1924.....	751
2.2.4 Casi di sacerdoti costaricani al servizio della Santa Sede.....	754
3. Vescovi e sacerdoti uniti per romanizzare il popolo fedele.....	758
3.1 Il giornale cattolico ufficiale della Curia Giuseppina e il suo ruolo a favore del papato.....	760
3.2 Le Encicliche, le devozioni papali e l’obolo di San Pietro arrivano al popolo costaricano.....	768
3.2.1 Il Santo Padre, una figura molto vicina ai fedeli costaricani e che comunica con loro.....	769
3.2.2 Le devozioni papali in Costa Rica.....	777
3.2.3 L’obolo di San Pietro e l’unione tra i fedeli e la carità del Santo Padre.....	805
4. Conclusioni.....	808
<b>VIII Capitolo: I rapporti diplomatici fra il Costa Rica e la Santa Sede (1870-1936): gli inviati papali e la loro opera nella regione.....</b>	<b>811</b>
1. Introduzione.....	811
2. Costa Rica e la Santa Sede e i loro rapporti diplomatici dal 1870 al 1936.....	816
2.1 I primi tentativi di creare e consolidare i rapporti diplomatici tra le due parti: 1850-1908.....	817
2.2 Costa Rica nella geo-politica della Santa Sede in America Centrale: la creazione dell’Internunziatura per l’America Centrale, 1908.....	825
2.2.1 Mgr. Cagliero: il primo rappresentante pontificio in America Centrale (1908-1915).....	836



2.3. Il lavoro dell'Internunziatura: una comunicazione costante e fluida con la Santa Sede sulla realtà della regione dal 1917 al 1936.....	870
2.3.1. La comunicazione costante fra l'Internunziatura e la Santa Sede sugli avvenimenti religiosi e politico-sociali nella regione dal 1917 al 1936.....	871
2.3.1.1. La comunicazione sugli avvenimenti di carattere religioso.....	883
2.3.1.2. Un lavoro esclusivo dell'Internunziatura: la creazione delle Arcidiocesi nell'America Centrale. Il caso particolare del Costa Rica (1908-1921).....	898
2.3.2. Le relazioni inviate dai delegati sulla realtà politico-sociale dell'America Centrale, un'analisi sul caso costaricano.....	916
3. “ <i>Llegó el Papa a Nuestra Tierra!</i> ”: la percezione dei fedeli sul rappresentante del Papa in America Centrale.....	933
4. Conclusioni.....	950
IX Capitolo, Conclusioni Generali.....	955
<b>Bibliografia.....</b>	<b>974</b>
Fonti manoscritte.....	974
Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario.....	974
Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. America Centrale.....	974
Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. America Centrale.....	974
Archivio Segreto Vaticano Documenti nella WEB.....	975
Archivio Storico del Collegio Pio Latino Americano.....	976

Archivio Storico della Compagnia di Gesù.....	977
Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela.....	977
Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel.....	977
Archivo Nacional de Costa Rica.....	978
Fonti a stampa.....	979
Biblioteca Nacional de Costa Rica.....	979
Giornali.....	979
Opuscoli.....	988
Interviste.....	989
STORIOGRAFIA.....	989
Bibliografia generale.....	989
Storia Generale.....	989
Storia del Cristianesimo, della Chiesa e il cattolicesimo.....	992
Liberalismo, laicità, secolarizzazione, massoneria ed esoterismo.....	999
Cattolicesimo e modernismo.....	1003
Chiesa, nazionalismo e totalitarismo.....	1004
Età rivoluzionaria.....	1005

Risorgimento.....	1005
America Latina.....	1007
Cristianismo e cattolicesimo in America Latina.....	1007
Massoneria ed esoterismo in America Latina.....	1011
Rapporto fra Stato e Chiesa in America Latina.....	1014
Liberalismo, laicismo e l'anticlericalismo nella società e la Chiesa Cattolica latinoamericana.....	1017
COSTA RICA.....	1020
Economia, Politica e Società.....	1020
Cristianesimo e cattolicesimo in Costa Rica.....	1031

## **Indice di immagini e mappe**

Immagine #1: Braulio Carrillo, Capo dello Stato costaricano (1836-1838 e 1838-1842)....	193
Immagine #2: Manuel Aguilar, Capo dello Stato costaricano nell'anno 1838.....	194
Immagine #3: Confini della Diocesi di Nicaragua-Costa Rica da 1531-1850.....	195
Immagine #4: Mgr. Francisco de Paula García Peláez, Vescovo di Guatemala, da 1845 fino a 1867.....	200
Immagine # 5: Mgr. Viteri y Ungo, Vescovo di Nicaragua y Costa Rica dal 1842 fino a 1850. Ultimo Vescovo di Nicaragua e Costa Rica.....	202
Immagine # 6: Mgr. Joaquín Anselmo Llorente y La Fuente, Primo Vescovo dal Costa Rica, dal 1851 fino al 1871.....	205

Immagine # 7: Juan Rafael Mora Porras, Presidente del Costa Rica da 1849 fino al 1859.....	208
Immagine # 8: Pbro. Dr. Francisco Calvo: Canonico Penitenziario e Grande Maestro del <i>GOSCCA</i> (1870 - 1876).....	225
Immagine # 9: Julián Volio Llorente, Massone, Notaio della Diocesi di San José e Cugino di Mgr. Llorente.....	228
Immagine # 10: Domingo Rivas Canonico del Capitolo della Cattedrale di San José.....	299
Immagine # 11: Lorenzo Montufar. Massone guatemalteco.....	235
Immagine # 12: José María Castro Madriz, Presidente di Costa Rica, massone e Rettore dell'Università di Santo Tomás.....	239
Immagine # 13: Jesús Jiménez Zamora Presidente de Costa Rica (1863-1866 e 1868- 1870).....	244
Immagine # 14: William Walker, capo dei Filibustieri.....	250
Immagine # 15: José María Montealegre. Presidente del Costa Rica dal 1859 fino al 1863.....	275
Immagine #16: Bruno Carranza, Presidente di Costa Rica tra il 27 aprile ad agosto di 1870.....	291
Immagine # 17: Tomás Guardia Gutiérrez. Presidente de Costa Rica tra 1870-1882.....	296
Immagine #18: Mgr. Luigi Bruschetti. Delegato Apostolico per il Costa Rica, da 1877 fino a 1880.....	355
Immagine # 19: Mgr. Bernardo Augusto Thiel. Secondo Vescovo di Costa Rica (1880- 1901).....	381
Immagine # 20: Próspero Fernández. Presidente della Repubblica di Costa Rita tra 1882- 1885.....	399
Immagine # 21: Bernardo Soto Alfaro. Presidente del Costa Rica 1885-1889.....	434

Immagine # 22: José Joaquín Rodríguez Zeledón, presidente di Costa Rica tra 1890-1894.....	466
Immagine # 23: Rafael Yglesias Castro, presidente di Costa Rica tra 1894-1902.....	504
Immagine # 24: Mgr. Juan Gaspar Stork Werth. III Vescovo di San José (1904-1920).....	552
Immagine # 25: Ricardo Jiménez Oreámuno, presidente di Costa Rica tra 1910-1914, 1924-1928 e 1932-1936.....	583
Immagine # 26: “Congreso Eucarístico” di 1913, San José, Costa Rica.....	588
Immagine # 27: Alfredo González Flores, presidente di Costa Rica tra 1914-1917.....	589
Immagine # 28: Federico Tinoco Granados, dittatore di Costa Rica tra 1917-1919.....	592
Immagine # 29: Inaugurazione del monumento a Mgr. Thiel, San José, Costa Rica, 1923.....	619
Immagine # 30: Incoronazione della Virgen de los Ángeles, Cartago, Costa Rica 1926.....	624
Immagine # 31: Mgr. Rafael Otón Castro Jiménez. I Arcivescovo di San José (1921-1939).....	634
Immagine # 32 Mgr. Antonio del Carmen Monestel Zamora. I Vescovo di Alajuela (1921-1937).....	646
Immagine # 33: Mgr. Agustín Blessing Prinsinger. I Vicario Apostolico di Limón (1921-1934).....	650
Immagine # 34: Mgr. Carlos Alberto Wollgarten Kejeljan. I Vicario Apostolico di Limón (1935-1937).....	654
Immagine # 35: Consacrazione d’Aserri al Sacro Cuore di Gesù e Maria in 1916.....	792
Immagine # 36: Monsignor Stork davanti a un’immagine del Sacro Cuore nei giardini del Palazzo Episcopale di San José durante il suo episcopato.....	793
Immagine # 37: Monsignor Stork e Agustín Blessing, rettore del Seminario di Costa Rica, in una processione in omaggio al Sacro Cuore dentro al seminario di San José.....	793

Immagine # 38: Monumento a Cristo Re, eretto nel 1932 sul Monte Ochomogo in Cartago.....	804
Immagine # 39: Monsignor Giovanni Cagliero: primo Delegato Apostolico con compiti diplomatici per le repubbliche di: Costa Rica, Nicaragua e Honduras tra 1908 e 1915 .....	838
Immagine # 40: Mappa inviata dall'Internunziatura del Costa Rica per mostrare la divisione geografica della nuova Provincia Ecclesiale nel 1920.....	907
Immagine # 41: Monsignor Giovanni Marengo: primo Internunzio Apostolico di Costa Rica, Nicaragua e Honduras e Delegato Apostolico per Guatemala ed El Salvador tra 1917 e 1922.....	916
Immagine # 42: Monsignor Angelo Rotta: Internunzio Apostolico di Costa Rica, Nicaragua e Honduras, El Salvador e Panamá e Delegato Apostolico per Guatemala tra 1922 e 1925.....	917
Immagine # 43: Monsignor Giuseppe Fietta: Internunzio Apostolico di Costa Rica, Nicaragua e Honduras e Delegato Apostolico per Guatemala ed El Salvador tra 1926 e 1930.....	927
Immagine # 44: Monsignor Carlo Chiarlo: Internunzio Apostolico di Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador e Panamá Delegato Apostolico per Guatemala tra 1932 e 1933 e Nunzio Apostolico per Costa Rica, Nicaragua e Panamá da 1933 fino a 1940.....	942
MAPPA #1: Mappa con le parrocchie e chiese prima e dopo della creazione della Diocesi di San José di Costa Rica fino al 1870.....	216

## **Indice di tabelle e grafici**

Tabella # 1: Papi, encicliche, carte e costituzioni apostoliche che hanno condannato la massoneria e loro data di pubblicazione.....	61
--	----

Tabella # 2: Classificazione delle piantagioni di caffè nel “Valle Central” del Costa Rica nel periodo 1877-1955.....	135
Tabella # 3: Esportazioni in migliaia di dollari della produzione agricola costaricana nel periodo 1890-1920.....	136
Tabella # 4: Area, in ettari, utilizzata per la produzione del consumo interno nel periodo 1890-1920.....	137
Tabella # 5: Area, in ettari, coltivata a banane nei Caraibi costaricani nel periodo 1890-1925.....	144
Tabella # 6: Media annuale del valore di cambio del “Colón” in relazione al dollaro durante gli anni 1915-1936.....	154
Tabella # 7: Presidenti del Costa Rica nel periodo 1870-1936, maniera in cui ottennero e lasciarono il potere, la costituzione con cui governarono e loro professioni.....	161
Tabella # 8: Richieste per la creazione di una Diocesi in Costa Rica fra il 1560 e il 1849.....	190
Tabella #9: Lista de parrocchie e chiese che furono creati prima della Diocesi di San José di Costa Rica e nell’episcopato di Mgr. Llorente (1851-1871).....	217
Tabella # 10: Entrate del Capitolo Ecclesiastico, in pesos costaricani.....	344
Tabella # 11: Redditi forniti dal governo alla Chiesa nel 1876, in pesos costaricani.....	345
Tabella # 12: Capitoli e temi che furono stabiliti nel Primo Sinodo Diocesano di Costa Rica in 1881.....	383
Tabella# 13: Le Leggi “Anticlericali” del 1884.....	398
Tabella # 14: Nomi delle persone e istituzioni del governo costaricano che avevano contratto debiti con la Curia di San José nel 1884.....	454
Tabella # 15: Risultato delle elezioni di primo grado del 1889 per provincia.....	462
Tabella #16: Risultato dell’elezione di secondo grado per province e partiti.....	464

Tabella # 17: Distribuzione percentuale occupazionale della popolazione costaricana nel 1892.....	486
Tabella # 18: Lo stipendio di un bracciante nel decennio 1880-1890 in pesos costaricani.....	486
Tabella #19: Dati pubblicati da certi giornali del risultato finale delle elezioni del febbraio 1894.....	503
Tabella # 20: Risultato finale dell'elezione di secondo grado dove si votava direttamente per il Presidente della Repubblica del Costa Rica nel 1894.....	508
Tabella # 21: Sacerdoti deputati al Congresso Nazionale del Costa Rica tra il 1894 e il 1936.....	520
Tabella #22: Contributo dal bilancio del governo costaricano alla Chiesa cattolica nel periodo 1920-1936.....	628
Tabella # 23: Distribuzione dell'importo destinato dal governo civile alla Chiesa cattolica nel 1930.....	629
Tabella # 24: Informazioni sugli studenti inviati dai vescovi del Costa Rica a studiare a Roma nel periodo 1880-1936.....	725
Tabella #25: Denaro inviato all'Obolo di San Pietro dai Paesi dell'America Centrale nel 1929.....	806
Grafico #1: Struttura metodologica della presentazione dei risultati.....	45
Grafico #2: Esportazioni di banane nel periodo 1883-1934.....	145
Grafico # 3: Quantità di chilogrammi esportati e prezzo pagato per chilogrammo nel periodo 1884 – 1934.....	151
Grafico # 4: Popolazione costaricana nel periodo 1752-1937.....	170



Grafico # 5: Dati in migliaia di nascite, matrimoni, decessi e migrazioni.....	171
--	-----

## RINGRAZIAMENTI

Questo testo è il risultato di un lavoro intenso, durato sette anni, che si è sviluppato tanto in Italia come in Costa Rica. La ricerca ha richiesto la consultazione di diversi archivi, nei quali è risultato necessario confrontare una grande quantità di informazioni per poter rispondere con proprietà alle domande proposte. Proprio come grande è stata la mole della documentazione consultata, anche il numero di persone da ringraziare per la collaborazione offerta è ugualmente numerosa.

In primo luogo, ringrazio in maniera speciale il Professor Daniele Menozzi, la persona con cui ho il principale debito per la realizzazione di questo lavoro. Con la sua pazienza, le sue indicazioni, i consigli e la conoscenza della materia si è rivelato una guida insostituibile per portare a conclusione il lavoro. Grazie al suo appoggio ho ottenuto l'accesso a diverse fonti per eseguire la ricerca, così come a una bibliografia completamente sconosciuta. Da non dimenticare, inoltre, il suo consistente aiuto in occasione delle mie visite alla città di Roma per lo sviluppo di questo lavoro, così come per l'apprendimento derivante dalle conversazioni svolte durante i suoi seminari che ho seguito con tanta attenzione.

All'interno della Scuola Normale ho trovato due professori che mi hanno offerto un aiuto molto importante nel processo di adattamento a Pisa durante il percorso di ricerca, i professori Michele Olivari e Adriano Prosperi. Ringrazio il Professor Olivari per i suoi consigli per l'ottenimento della borsa di studio alla Normale e per il suo sostegno nella richiesta di lavorare con il Professor Menozzi. Ringrazio il Professore Prosperi per i suoi consigli sul tema e sulla bibliografia e per l'aiuto offertomi nei primi giorni trascorsi in Italia. Ringrazio entrambi per aver aiutato chi, prima del novembre 2010, era per loro un completo sconosciuto, tendendogli la mano con tanta particolare attenzione.

Voglio anche ringraziare in un modo altrettanto speciale l'istituzione che porto e porterò sempre nel cuore, la Scuola Normale Superiore di Pisa. Ringrazio caramente questa istituzione e persone come Elisabetta Terzuoli, il Professor Giuseppe Marcocci e la Professoressa Maria Pia Paoli, che mi hanno aiutato non solo a capire come funzionava il nuovo mondo che si svelava davanti ai miei occhi, ma che mi hanno appoggiato durante il processo dei miei studi a Pisa e, quindi, nell'elaborazione della tesi. Queste tre persone sono la dimostrazione di quello che è la Normale, un'istituzione al servizio degli studenti che auspica lo sviluppo personale, accademico e culturale delle persone. Il loro aiuto è stato costante e prezioso. Menziono solo loro tre, ma sono tante le persone della Normale che mi hanno aiutato in maniera disinteressata. Un grazie a tutte le sezioni che strutturano il complesso della Scuola Normale, in particolare la sua meravigliosa biblioteca dove ho potuto prepararmi senza essere disturbato mentre esaminavo i testi inerenti il mio campo di studi. Inoltre, va un ringraziamento anche alle persone che lavorano nella mensa, luogo che ho frequentato quotidianamente e dove ho sempre trovato persone molto gentili che mi hanno fatto respirare un'aria molto gradevole; a tutto il personale amministrativo, un grazie per il lavoro svolto e per la grande cordialità quotidiana.

Voglio ringraziare un altro gruppo di amici che ho trovato alla Normale. Grazie a loro, il carico sulle mie spalle è stato molto leggero. Questo gruppo è composto da Takashi Araya, Rafael Gaune Corradi, Francesco Ronco, Michele Lodone, Marco Iacovella e Sante Lesti. Vi ringrazio dell'amicizia e di avermi accettato nella “squadra”. Grazie anche per avermi aiutato a integrarmi alla Normale, somministrando sempre il miglior consiglio alle mie molte domande. Grazie, cari amici, per il vostro continuo appoggio e sostegno, non dimenticherò mai i momenti piacevoli trascorsi insieme, specialmente sul campo di calcio.

In Italia voglio ringraziare una famiglia che mi ha aperto la porta di casa sua a Torino. Grazie a Vicky Calderón e alle sue figlie, Freyser (anche a Gabrielle), Andrea e Kirsten Mora Calderón, così come al mio grande amico Stefano Cotroneo e al suo piccolo “terremoto” Nicolo Cotroneo Mora. Grazie per essere stati sempre disposti a ricevermi nelle vostre case, ogni volta che ne ho avuto la necessità, trovandomi così accompagnato da gente per me molto cara.

In questa lista di ringraziamenti non posso dimenticare i miei amici in Spagna, la famiglia Fernández-You: Manuel “Manolo”, Pilar, Laura, Alejandro, Ángel, Irene y Mónica. Vi ringrazio per avermi accettato in una maniera così eccezionale e per avermi consentito di instaurare con voi un rapporto di rispetto, collaborazione e amore al punto da considerarvi la mia seconda famiglia. Grazie per tutta l'attenzione offerta a questo costaricano, che non sa ora come ripagare tanto affetto.

Inoltre, esprimo la mia gratitudine ai sacerdoti Luis Diego Sáenz Salazar (in Costa Rica) e Randal Soto Quesada (pellegrino accademico in questo mondo). Entrambi mi hanno offerto appoggio e sostegno in differenti maniere e mi hanno permesso di arrivare alla fine di questo lavoro. Senza il loro aiuto, i loro consigli e il loro sostegno non so come sarebbe finito questo percorso accademico. Grazie mille Padres!!!

In Costa Rica ringrazio Noemi Mena, Stephanie López, Juan Carlos Banegas, Katherine Fallas, Andrea Montero, Jesús Zamora, y Jeimy Trejos: senza la loro collaborazione e il loro appoggio, nei diversi momenti di questa lunga strada, non sarebbe stato possibile né iniziare né giungere al termine di questo cammino.

Ringrazio in modo speciale l'eterno professore e amico José Daniel Gil Zúñiga che, con la sua conoscenza e perizia di ricercatore mi ha aiutato a crescere come storico (processo ancora in corso). La sua costante critica ai miei lavori è stata fondamentale. Gli sono grato per avermi detto sempre la verità e per avermi aiutato ad apportare le correzioni precise. I suoi consigli mi hanno fatto vedere oltre quanto la mia miopia di neo-ricercatore non mi lasciava scorgere.

Ringrazio il professore Maurizio Campisi, per il controllo realizzato in fase di revisione del testo. A lui va il mio riconoscimento per l'impegno e il lavoro svolto.

Infine, ringrazio l'"Universidad Nacional de Costa Rica", così come diversi accademici che strutturano l'istituzione, come è il caso di Carlos Naranjo, Wilson Picado, Maximiliano López, Jéssica Ramírez, e il personale della "Escuela de Historia" e della "Junta de Becas", specialmente María Teresa Mena tutti sempre ben disposti a collaborare nella realizzazione di questo processo.

Ringrazio tutti per l'aiuto offertomi. Grazie a voi è stato possibile portare a termine questo lavoro. Possibili problematiche che potrebbe presentare la ricerca sono unicamente da imputare all'autore.

## **ABBREVIAZIONI**

### **Archivi**

ASCAES: Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario

ASV.SS-AC: Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Centro America

ASV.SS-ANAC: Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Centro America, (Arch Nuz America Centrale)

ASVW: Archivio Segreto Vaticano Documenti nella WEB

ASCPLA: Archivio Storico del Collegio Pio Latino Americano

AHSJ: Archivio Storico della Compagnia di Gesù

AHABAT: Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel

AEDA: Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela

BNCR: Biblioteca Nacional de Costa Rica

## **1. Introduzione, domanda conoscitiva e ipotesi di lavoro**

La storiografia tradizionale sia in America Latina che in Costa Rica ha per molto tempo sostenuto la tesi che l'arrivo dei liberali al potere è stato sempre sinonimo di separazione tra lo stato liberale e la gerarchia della Chiesa cattolica. Inoltre, ha asserito che la presa di potere dei liberali ha dato inizio ai processi di secolarizzazione della società e di laicizzazione dello Stato, che provocarono la scomparsa dell'ambito religioso nello scenario pubblico. Da qualche tempo, nel caso del Costa Rica, questa rappresentazione del passato non funziona più; è diventato chiaro che la realtà fu un'altra, che esistette un rapporto di unione e collaborazione tra Chiesa e Stato. Senza dubbio si trattò di una relazione altalenante durante la quale non mancarono momenti difficili e diatribe che, però non determinarono una separazione tra le istituzioni. Questa realtà è ora conosciuta, ma si ignorava quale fu la posizione assunta dalla Santa Sede di fronte alla relazione tra le autorità cattoliche costaricane e i liberali che governarono nel Paese, e che si trovarono a collaborare con lo scopo di conseguire diversi fini, utili per ognuno di loro.

Per questo motivo, e avendo ottenuto la possibilità di consultare le fonti vaticane, si è cercato di sviluppare una ricerca in grado di rispondere ad alcune domande conoscitive.

### **1.2 Problema Principale**

Nel corso dell'Ottocento la gerarchia della Chiesa Cattolica maturò un giudizio di severa condanna nei confronti del liberalismo, in virtù delle posizioni che quest'ultimo aveva assunto in materia di libertà religiosa, di libertà di stampa, di educazione laica, di matrimonio civile, di divorzio e di democrazia. L'ideologia liberale, che nel corso del secolo arrivò al potere nella maggior parte dei Paesi occidentali, era osteggiata dalla Santa Sede anche per i

suoi legami con la massoneria e per il suo sostegno a fenomeni quali l'anticlericalismo, l'ateismo o la teosofia. Il Costa Rica non rappresentava un'eccezione. Non è quindi privo di significato porsi una serie di interrogativi: perché dopo le encicliche (specialmente la Quanta cura), dichiarazioni e vari documenti (come il Sillabo) che condannavano questa tendenza politica, la Santa Sede e la gerarchia cattolica costaricana si trovarono disposte a negoziare e anche a collaborare con i governi liberali del Costa Rica negli anni tra il 1870 e il 1936? Quali erano i rapporti di potere tra la classe dirigente del Paese, la Chiesa cattolica costaricana e la Santa Sede tra il 1870 e il 1936? Quali furono i motivi e le ragioni che spinsero la Santa Sede a scegliere il Costa Rica liberale come Stato adatto a ospitare il proprio rappresentante apostolico in America Centrale?

### **1.3 L'ipotesi**

La Santa Sede e il governo costaricano, tenendo conto dei propri specifici interessi, mantennero un rapporto di collaborazione, in vista di determinati obiettivi comuni tanto all'interno della società costaricana quanto a livello internazionale. Nel periodo 1870-1936 Roma non diede pertanto grande importanza al fatto che questo Paese fosse governato da dei liberali massoni o teosofi. Nello Stato costaricano non si arrivò mai a una separazione tra lo Stato e la gerarchia della Chiesa cattolica, di conseguenza la società non attraversò un processo di secolarizzazione. Ugualmente, lo Stato non divenne laico, ma anzi, la sua classe dirigente mantenne strette relazioni con il clero cattolico. Ognuno, a proprio modo, approfittò di questa vicinanza per trovare sostegno e legittimazione dei propri ideali davanti al popolo. Ad esempio, i governanti dello Stato sfruttarono il fatto che la maggioranza del clero desse il proprio sostegno al sistema di governo esistente nel Paese, in modo da consolidare con questo appoggio il modello "democratico" del Costa Rica. La curia romana e il vertice



cattolico costaricano a loro volta approfittarono di questa caratteristica per consolidare il processo di romanizzazione nel Paese. Inoltre, la Santa Sede si avvalese della realtà del Paese, dove la Chiesa e la sua dirigenza godevano di tante libertà -oltre a considerare una lunga lista di altri elementi oggettivi presenti in Costa Rica, come una classe governante liberale meno violenta e reazionaria che negli altri Paesi centroamericani, la pace, la tranquillità, lo sviluppo economico, la stabilità politica, i mezzi di trasporto, le caratteristiche geografiche e climatiche- per sceglierlo come la residenza adeguata per il progetto di un'Internunziatura Apostolica nell'America Centrale. La rappresentanza pontificia aveva lo scopo principale di mantenere una coesione, o quantomeno un rapporto armonioso fra la Santa Sede, la gerarchia della Chiesa cattolica della regione (specialmente quella costaricana) e il potere civile. Inoltre, per il governo costaricano la rappresentanza pontificia assunse una particolare importanza, perché rappresentò il riconoscimento di civiltà e di sviluppo politico-economico-sociale raggiunto dal Paese rispetto agli altri Stati della regione. Questa fiducia era per i governanti costaricani una conferma del buon lavoro realizzato da parte della classe dirigente del Paese durante il periodo qui studiato.

## **2. Giustificazione**

Questo lavoro ha come oggetto principale il rapporto tra lo Stato costaricano, la gerarchia cattolica costaricana e la Santa Sede nel periodo liberale che il Costa Rica visse tra il 1870 e il 1936. In particolare, si studieranno i rapporti tra la gerarchia cattolica in Costa Rica e lo Stato, seguendo con attenzione le indicazioni che Roma inviava a proposito del rapporto che il vertice cattolico locale doveva mantenere con il governo. Inoltre, si affronterà il processo di romanizzazione del clero e dei fedeli costaricani nell'ambito del periodo liberale, processo propiziato dalla Santa Sede e utilizzato dal vertice cattolico costaricano per far crescere non

solo la fede cattolica, ma anche il rispetto e l'ubbidienza al Papa, ai suoi scritti e decreti, così come alle diverse devozioni religiose di cui Roma sollecitava l'introduzione. Infine, si analizzerà il rapporto diplomatico tra il Costa Rica e la Santa Sede, per definire come mai questo Paese diventò sede e dimora degli inviati papali nella regione. In sintesi, si verificherà cosa offrì il governo liberale costaricano a Roma, per fare del Costa Rica il posto adatto per il rappresentante papale. Sorge però lecita una domanda: quale è stata l'origine di questo lavoro?

Nel 2009, chi sta scrivendo presentò la sua tesi di Master, un lavoro che studiava il rapporto tra la gerarchia cattolica costaricana e il governo civile del Costa Rica nel periodo d'esistenza della diocesi di San José, 1850-1920. In quella occasione si verificò, grazie al lavoro realizzato negli archivi, e alla guida tracciata da storici come Víctor Manuel Sanabria Martínez<sup>1</sup> e Edgar Solano Muñoz<sup>2</sup>, un fatto molto importante: in Costa Rica, durante il periodo liberale, non esiste una separazione vera e formale tra la Chiesa cattolica e lo Stato, anzi, si poté dimostrare che, durante l'intero periodo, le due istituzioni si aiutarono in diverse aree. Ad esempio, lo Stato fu sempre garante del potere della Chiesa cattolica e del clero. Infatti, non smise mai di finanziare questa istituzione, il cattolicesimo fu sempre considerato la religione di Stato, l'educazione religiosa e la storia sacra (salvo nel breve periodo 1884-1892) furono parte del piano di studi dei bambini nella scuola elementare, lo Stato si assunse l'onere di pagare lo stipendio ai preti che reggevano parrocchie bisognose: insomma, il governo aiutò il cattolicesimo costaricano con tutti i mezzi possibili. Da parte sua, la

---

<sup>1</sup> V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. Apuntamientos Históricos*, Editorial Costa Rica, San José 1982.

<sup>2</sup> E. SOLANO, "Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894" Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, Heredia 1993.

gerarchia cattolica e il basso clero furono un elemento importante nel processo di legittimazione del potere della élite costaricana, visto che cooperarono nel controllo dello spazio geografico denominato come Costa Rica e contribuirono a difendere il modello “democratico” in voga in quel periodo. Alla fine del lavoro è verificato tutto questo, sorse la domanda: se Roma aveva condannato il liberalismo, la massoneria, il razionalismo -tutte caratteristiche che riguardavano i governi costaricani del periodo oggetto di studio-, perché la Santa Sede non obiettò mai nulla, o almeno non avviò procedimenti per punire quei vescovi che lavoravano in pieno accordo con i governanti liberali-massoni che comandarono nel Paese?

La ricerca è nata sulla base di questo dilemma, proponendosi di dare una risposta a un tema che in Costa Rica fino a questo momento non era mai stato affrontato. Questa ricerca vuole definire la posizione della Santa Sede in relazione al rapporto tra la gerarchia cattolica costaricana e il governo civile di questa nazione. Naturalmente per poter dare adeguata risposta alla questione occorre procedere alla consultazione della documentazione presente a Roma, studio che pochi storici costaricani hanno fatto. Ad esempio, Mgr. Sanabria, nei suoi lavori sulla prima vacanza della diocesi di San José<sup>3</sup> e su monsignor Thiel,<sup>4</sup> affermava di aver consultato questa fonte, senza però mai citare in dettaglio dove aveva attinto l’informazione. Inoltre, la consultazione delle fonti vaticane da parte del secondo arcivescovo di San José fu solo parziale e non totale, tanto per il periodo come per il tema di studio. Per questa ragione, la presente proposta investigativa diventa molto importante, in quanto vuole dare una soluzione a un problema mai proposto mediante l’uso di fonti quasi mai utilizzate. Infine, le

---

<sup>3</sup> V. SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, Imprenta Lehmann, San José 1935.

<sup>4</sup> V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. Apuntamientos Históricos*.

fonti poste a fondamento di questo lavoro comportano una ricerca in diversi archivi, proprio per ottenere un panorama più chiaro della realtà dei fatti. Per questa ragione, sin dall'inizio la ricerca si è proposta di consultare oltre agli archivi vaticani (Archivio Segreto Vaticano e Affari Ecclesiastici), gli archivi della curia generalizia di ordini religiosi depositati a Roma, così come l'Archivio dell'Arcidiocesi di San José, della Diocesi di Alajuela in Costa Rica, l'Archivio Nazionale e la Biblioteca Nazionale del Costa Rica. Lo scopo, come si è detto, è quello di offrire una migliore e maggiore informazione dei fatti. Si tratta di fornire una ampia visione del panorama sociale, politico, religioso e anche diplomatico che il problema principale della ricerca propone.

La scelta del periodo di studio che va dal 1870 fino al 1936, risponde all'intenzione di conoscere il rapporto tra le tre istituzioni segnalate durante l'intero periodo in cui i liberali governarono in Costa Rica. Questa scelta è dettata dall'esigenza di determinare quale fu il comportamento dei liberali, della gerarchia cattolica, del basso clero locale e della curia romana durante i governi liberali. Si sapeva che il cattolicesimo gerarchico e lo Stato costaricano non diedero vita a una vera separazione, ma che collaborarono tra di loro, e su questo tema si vogliono mettere in rilievo due cose molto importanti: 1) il comportamento delle istituzioni all'interno di questo rapporto di collaborazione. Nonostante il clima amichevole, non mancarono problemi, malintesi, lotte di potere, "incomprensioni" e ingerenze non solo tra le stesse istituzioni, ma tra i vari membri dell'una o dell'altra parte, situazioni che provocarono tensioni in momenti determinati. 2) la strategia della Chiesa cattolica. In particolare si vogliono capire i motivi per cui sia Roma che i diversi vescovi del Paese non solo lavorarono con il governo liberale, ma anzi lo appoggiarono durante tutto il suo periodo di permanenza al potere. Bisogna definire quindi quale fu la ragione di questo

atteggiamento e che profitto ricavò il vertice cattolico dal suo sostegno al governo costaricano.

L'inizio della ricerca è situato nel 1870, al momento del colpo di Stato perpetrato contro Jesús Jiménez Zamora e che alla fine portò alla sedia presidenziale Tomás Guardia Gutiérrez. Il fatto determinò l'arrivo dei liberali-positivisti al potere civile in Costa Rica. Nel loro lungo periodo di governo (1870-1936) perseguirono la modernizzazione del Paese, mediante il progetto di ampliare l'educazione primaria, estendere il controllo sulla popolazione in diversi ambiti, potenziare lo sviluppo economico nel Paese consolidando il rapporto tra il Costa Rica e il mercato estero con la diffusione del modello agro-esportatore, e la costruzione di una ferrovia. Infine, ma non meno importante, nel tentativo di modernizzare il Costa Rica i liberali diedero inizio al processo di secolarizzazione dello Stato, processo che come è ovvio creò problemi con la gerarchia della Chiesa cattolica presente nel Paese e con la Santa Sede.

Il lavoro finisce nel 1936 per due motivi: il primo riguarda l'accesso alle fonti e l'altro il fatto che, con l'avvento del governo di León Cortés Castro, non si può parlare propriamente di liberali al potere. Il primo di questi motivi è relativamente semplice, visto che si è potuto attingere dalle fonti fino al loro limite di consultazione. Sia nel caso dell'Archivio Segreto che in quello degli Affari Ecclesiastici Straordinario, già a cominciare dal 1932 e in maggior misura dopo il 1936 vi sono vari testi che non possono essere consultabili. Invece, il secondo motivo ha una base storica. Come ben ha detto Jorge Mario Salazar, dopo il 1936 lo Stato diede avvio a un processo di maggior intervento nell'ambito economico, a causa della mutata realtà sociale del Paese.

Nel 1936, l'interventismo statale provocò due riforme bancarie. A quel tempo, il panorama era già cambiato; lo sciopero del 1934 aveva dimostrato il cambiamento in atto nell'ambiente politico-sociale ed economico del Costa Rica. La “*huelga del 34*”, come fu definita, attestò che il trattamento che dava la “*Compañía Bananera (UFCo)*” ai suoi operai era indecoroso e dimostrò che il partito comunista costaricano possedeva un piano per giungere al governo del Paese. Se il governo non avesse cambiato la sua forma di esercitare il potere, questa forza politica di sinistra avrebbe potuto causare diversi problemi all'élite governante. Il 1936 rappresentò quindi la fine del periodo “*de transición al Estado reformista e interventor*”. A partire da questo momento si diffusero convinzioni che “*impugnaron el modelo agroexportador y la hegemonía de los cafetaleros, en el contexto de las crisis económicas provocadas por la Primera Guerra Mundial y por la depresión económica del capitalismo norteamericano entre 1929 y 1933*”. Fu questo panorama che permise lo sviluppo di quei movimenti sociali che determinarono l'inizio di un periodo di “*reformas en favor de los trabajadores*” e che ebbe come conseguenza la fine del potere liberale. In sintesi, si deve a questi due motivi il fatto che la fine del lavoro sia situata nel 1936. L'accesso alle fonti, limitato da un divieto di consultazione e il mutamento di linea del governo di León Cortés Castro, che pur essendo liberale, promosse l'interventismo statale in materia economica per migliorare la condizione socio-economica della popolazione, determinando poco a poco la fine del periodo liberale.<sup>5</sup>

Oltre a quanto indicato, questo lavoro riveste importanza anche sotto un altro profilo. Come si è detto, le fonti vaticane sono state quasi inutilizzate dalla storiografia costaricana e

---

<sup>5</sup> J. M. SALAZAR, *Crisis liberal y Estado reformista: análisis político electoral*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José Costa Rica 2003, pp.166-168.

per questa ragione sono stati ignorati nel tempo molti aspetti del rapporto tra Santa Sede, vertice cattolico costaricano e lo Stato del Costa Rica. Lo studio prova a chiarire diverse domande rimaste ancora oggi prive di una risposta convincente. Per esempio, per quale ragione in Costa Rica il rapporto tra Stato e la gerarchia ecclesiastica è molto forte? Oppure, perché in Costa Rica lo Stato è ancora confessionale se storicamente né il popolo né i governanti hanno dimostrato particolare adesione alla religione cattolica, almeno in confronto agli altri Paesi dell'area? Questi due aspetti sono ancora oggi molto sentiti nell'ambito politico e sociale del Paese. Questa ricerca cerca di dare risposte a questi interrogativi attraverso una più accurata ricostruzione del passato: le relazioni tra le istituzioni vennero rafforzate proprio nel periodo liberale, a differenza di quanto indica la storiografia molto tradizionale del Costa Rica la quale dichiara, al contrario, che esiste una vera e reale separazione.

Infine, si è scelto di lavorare su tutto il territorio nazionale, perché i processi qui studiati, non solo provocarono mutamenti nella regione denominata "*Valle Central*" del Costa Rica, ma condizionarono diversi aspetti dell'intero territorio del Paese. Ad esempio, la ricerca ha permesso di trovare informazioni sul processo di romanizzazione oppure sulla devozione al Papa, in luoghi lontani dalla capitale, come Puntarenas e Alajuela, così come di analizzare fatti che, nell'ambito del rapporto politico-diplomatico tra il governo civile del Costa Rica e la Santa Sede, interessarono tutto il territorio nazionale.

### **3. Stato della Ricerca**

Il presente paragrafo è stato costruito su base tematica, con lo scopo di presentare i testi che hanno permesso di avere un panorama più chiaro del tema affrontato. Come già detto,

gli argomenti principali della ricerca sono: il rapporto politico-diplomatico tra il governo civile del Costa Rica, il vertice cattolico nel Paese e la Santa Sede, e il processo di romanizzazione del clero e dei fedeli del Paese, così come la secolarizzazione e il laicismo.

Prima di presentare lo stato della ricerca si deve rivelare il percorso affrontato sui temi principali sostenuti nel lavoro. Quando si arrivò a Pisa nel 2010, ci si prefissava di esaminare solo due temi: il rapporto diplomatico Costa Rica-Santa Sede, con particolare attenzione al comportamento della Santa Sede nei confronti dei liberali costaricani e la risposta del vertice cattolico locale verso le indicazioni provenienti da Roma. Ingenuamente, si era creduto che questi temi avrebbero rappresentato il nucleo principale del lavoro. Invece, dopo poche settimane alla Normale e dopo aver compreso gli argomenti del corso impartito dal professor Menozzi, intitolato “Libertà religiosa e il cattolicesimo nella età Contemporanea”, si è capito che per svolgere lo studio era necessario affrontare parecchi altri temi, argomenti e concetti non solo per poter comprendere adeguatamente le questioni sollevate, ma anche per poter sviluppare compiutamente l’indagine. Grazie a quanto appreso nel corso e alle conversazioni con il professore -nonché alle sue raccomandazioni-, e grazie alle prime visite agli archivi vaticani e ai dialoghi con i compagni, il panorama cambiò notevolmente. Si cominciarono così a cercare testi che contenessero la posizione della Santa Sede sui cosiddetti errori moderni, come la laicità, la secolarizzazione, il modernismo, il rapporto Stato-Chiesa, il liberalismo e la massoneria, tanto in Europa che in America. Si cominciò così a individuare un tema indispensabile per un adeguato svolgimento della ricerca: la romanizzazione del clero e dei fedeli, un concetto che venne affrontato per la prima volta proprio in quel primo anno di studio a Pisa.



I primi testi a venire consultati furono quelli che si occupavano del rapporto Stato-Chiesa, sia nei paesi europei che in quelli americani. Per quanto riguarda l'Italia, si consultarono diversi libri, tra i quali i più importanti furono essenzialmente tre. Il primo ad essere analizzato è stato quello di Arturo Carlo Jemolo.<sup>6</sup> Questo volume è stato il primo a esaminare in base a moderni metodi critici il rapporto tra la Santa Sede e l'Italia, durante il periodo che va dalla proclamazione del Regno d'Italia alla nascita della Repubblica. Al suo interno viene dapprima affrontata la reazione del papato nei confronti dell'unità italiana e la presa di Roma, oltre al ruolo giocato dai protagonisti di quei giorni, come Cavour, Vittorio Emanuele e Pio IX.<sup>7</sup> Il testo poi va oltre e approfondisce il rapporto tra Leone XIII e Umberto I, analizzando come i circoli cattolici giudicarono l'atteggiamento del Papa in relazione ai fatti successivi al 1898.<sup>8</sup> Infine, l'autore tratta i temi riguardanti la Chiesa cattolica nel quadro della Prima Guerra Mondiale, e successivamente, il suo rapporto con il fascismo. Attenzione particolare viene rivolta ai patti lateranensi e alla problematica relazione tra Stato italiano e Chiesa sviluppatasi all'indomani di quella firma, per giungere infine ai particolari della relazione bilaterale durante la Seconda Guerra Mondiale e la elaborazione della Costituzione italiana.<sup>9</sup>

Dopo aver letto Jemolo, si è passati alla ricerca di altre opere che permettessero di acquisire un panorama più ampio sull'argomento già trattato dallo storico romano. Per questa ragione si sono presi in considerazione i lavori curati da Antonio Acerbi<sup>10</sup> e da Roberto

---

<sup>6</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*, Quinta edizione, Einaudi, Torino 1978.

<sup>7</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*, pp. 22-45.

<sup>8</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*, p. 66.

<sup>9</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione ai giorni nostri*, pp. 232-283.

<sup>10</sup> A. ACERBI, (a cura) *La Chiesa e l'Italia. Per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Editrice Vita e pensiero, Milano 2003.

Pertici.<sup>11</sup> Il primo testo è una raccolta di articoli di almeno 18 autori differenti che affrontano tematiche riguardanti il rapporto tra Stato italiano e Chiesa cattolica, quali l'identità italiana e la cultura cattolica e i diversi ruoli del cattolicesimo nell'ambito della società italiana dalla Prima Guerra Mondiale in poi. Il testo di Pertici presenta, invece, una nuova interpretazione del rapporto tra il vertice cattolico e lo Stato italiano dalla Grande Guerra fino al 1984. Nel nostro caso, il periodo da prendere in considerazione è quello compreso tra il 1914 e il 1936. A proposito di questo periodo, Pertici tratta della integrazione dei cattolici italiani nello stato unitario, degli sforzi diplomatici del papato per prendere parte alle trattative di pace a Parigi del 1919 e sulle trattative condotte per sottoscrivere i Patti Lateranensi. Il punto più importante presente in questo libro, oltre all'interpretazione delle vicende fornita da Pertici, è rappresentato dalla presentazione e riproduzione di documenti tratti da fonti primarie, che permettono di capire meglio il tenore dei dibattiti parlamentari tenutisi nel Parlamento Italiano.<sup>12</sup> Questo controllo, unito a quanto si era già attinto dal rapporto Stato-Chiesa in

---

<sup>11</sup> R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Il Mulino, Roma 2009.

<sup>12</sup> R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, pp. 603-868.

Guatemala,<sup>13</sup> Messico,<sup>14</sup> El Salvador,<sup>15</sup> Colombia<sup>16</sup> e Argentina,<sup>17</sup> ha permesso di capire che il comportamento della Santa Sede cambiava secondo il governo e il Paese con il quale si trovava a trattare. La Santa Sede non ebbe mai una sola posizione in merito alla politica estera. Il suo comportamento variò secondo la situazione particolare di ogni Paese, che la portava ad affrontare governi di volta in volta liberali, conservatori, liberali-massoni nonché regimi totalitari, come dimostrano i lavori di Anthony Rhodes<sup>18</sup> e Giovanni Miccoli.<sup>19</sup> Quest'ultimo autore spiega che il rapporto tra il vertice cattolico e i regimi totalitari fu il risultato della convergenza su alcune linee, ad esempio la comune opposizione al liberalismo

---

<sup>13</sup> R. BENDAÑA, *La Iglesia en la Historia de Guatemala*, Editor Artemis Guatemala 2011; E. CAL, Liberalismo, "Estado e Iglesia en Guatemala: Historia de una Ruptura: 1871-1878", En: S. Ortelli y H. Hernández, (coord). *América Latina en la época de Juárez. La consolidación del liberalismo, procesos políticos, sociales y económicos*, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca y Universidad Autónoma Metropolitana, México 2007, pp. 17-76; D. McCREERY, *Desarrollo económico y político nacional. El Ministerio de Fomento de Guatemala, 1871-1885*, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Guatemala 1981.

<sup>14</sup> E. DUSSEL (ed), *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI. San José, Costa Rica 1995, pp. 164-165, 173-210, 335-352. C. MORENO, *Estado Nación laico y secularización masónica en México*, «REHMLAC 3», no. 2 (diciembre 2011 - abril 2012): disponible en [[rehmlac.com/recursos/vols/v3/n2/rehmlac.vol3.n2cmartinezI.pdf](http://rehmlac.com/recursos/vols/v3/n2/rehmlac.vol3.n2cmartinezI.pdf)] J. BAZANT, *Los Bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la revolución liberal*, Ediciones Colegio México, México 1977.

E. MASFERRER, (comp) *Estado Laico y Contrarreforma al 24 Constitucional*, Araucaria, Buenos Aires 2013.

<sup>15</sup> R. CÁRDENAS, *El Poder Político en El Salvador 1871-1931*, CONCULTURA. Biblioteca de Historia Salvadoreña. Vol. 9. El Salvador 2001. E. DUSSEL, (ed), *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI. San José, Costa Rica 1995, pp. 165-164, 373-380.

<sup>16</sup> J. P. RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia* (Tomos I-II). Biblioteca Banco Popular de Colombia. Bogotá, Colombia 1987. C. ARBOLEDA, *Laicismo y Laicidad en Colombia*, «Cuestiones Teológicas» Vol. 33, N°. 79, pp. 69-95; E. CÁRDENAS, *América Latina: La Iglesia en el siglo Liberal*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología y Centro Editorial Javeriano, Santafé de Bogotá, Colombia 1996.

R. DE ROUX, Las etapas de la laicidad en Colombia. En: J.P. BASTIAN, (coord), *Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México 2009, pp. 61-73.

<sup>17</sup> R. DI STEFANO, *El pacto laico argentino (1880-1920)*, «Historia y Religión». Segundo semestre 2011: [<http://historiayreligion.com/2012/03/di-stefano-roberto-el-pacto-laico-argentino-1880-1920-polhis-8-2%C2%BA-semester-de-2011-80-89/>]. Pp. 1. A. IVEREIGH, *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*, St. Martin's Press. Oxford, England 1995.

E. SHUCK, *Church and State in Argentina*, «The Western Political Quarterly», Vol. 2, No. 4, (Dec., 1949), pp. 527-544, URL: <http://www.jstor.org/stable/442973>

<sup>18</sup> A. RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, Mursia, Milano 1973.

<sup>19</sup> G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti 1985.

G. MICCOLI, *Chiesa cattolica e totalitarismo*, in V. Ferrone (a cura di), *La Chiesa Cattolica e il Totalitarismo. VIII giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno Torino, 25-26 ottobre 2001*, Olschki, Firenze 2004, pp. 1-26.

e al comunismo, e la condivisa prospettiva di costruire una società gerarchizzata e corporativa.<sup>20</sup>

Con questo grado di conoscenza acquisita, si è passati a controllare i casi del rapporto Stato-Chiesa relativi ad altri Paesi con l'acquisizione di ulteriori informazioni riguardanti Messico,<sup>21</sup> Spagna<sup>22</sup> e altri Paesi del Sud America come Uruguay,<sup>23</sup> Ecuador<sup>24</sup> e Cile.<sup>25</sup> Tutti questi volumi, insieme ad altri testi sulla laicità<sup>26</sup> e sulla secolarizzazione,<sup>27</sup> ci hanno

---

<sup>20</sup> G. MICCOLI, *Chiesa cattolica e totalitarismo*, pp. 13-20.

<sup>21</sup> S. ROSAS, *De la República católica al Estado Laico: Iglesia, Estado y secularización en México 1824-1914*, «Lusitania Sacra» n. 25, 2012, p.228. In: [http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/9838/1/LS\\_S2\\_25\\_SergioRosasSalas.pdf](http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/9838/1/LS_S2_25_SergioRosasSalas.pdf)

C. BAUTISTA, *La búsqueda de un Concordato entre México y la Santa Sede a finales del siglo XIX*, «Estudios de Historia Moderna y Contemporánea» n. 44, 2012, p.99. In: <http://revistas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/35785/32549>

F. CUAMEA, *La Iglesia católica en México: en la arena política*, «Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales» vol. 41, n. 165, 1996, p.145. In: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcyps/article/view/49518/44556>

R. BLANCARTE, *Laicidad y secularización en México*. En: J. P. BASTIAN, (coord), *Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México 2009, pp. 45-60.

<sup>22</sup> J. CASANOVA y M. SANCHIS, *España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado*, «Historia Social», n. 35, 1999, p. 137. In: <http://www.jstor.org/stable/40340717>

J. VERGARA, *Jerarquía eclesiástica y secularización en el Antiguo Régimen (1768-1833)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» vol. 19, 2010, p.77. In: <http://www.redalyc.org/una.idm.oclc.org/articulo.oa?id=35514154006>

<sup>23</sup> N. DA COSTA, *La laicidad uruguaya*, «Archives de Sciences Sociales des Religions», n. 146, 2009, p. 138. In: <http://www.jstor.org/stable/40386515>

A. BIDEGAÍN, *Secularización y laicización en el Uruguay contemporánea (siglos XIX y XX)*. En: J.P. BASTIAN, (coord), *Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México 2009, pp. 74-93

<sup>24</sup> E. AYALA, *La relación Iglesia-Estado en el Ecuador del siglo XIX*, «Procesos Revista Ecuatoriana de Historia» (Ecuador) n. 6 (1996): 66. In: <http://www.flasco.org.ec/docs/anthisayala.pdf>

J. KLAIDER, *A Iglesia en Perú, Ecuador y Bolivia*. In: E. Dussel, (ed), *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI, San José, Costa Rica 1995, pp.413-426.

<sup>25</sup> S. SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* Fondo de Cultura Económica, Chile 2009.

<sup>26</sup> F. DE GIORGIO, *Laicità europea, processi storici, categorie, ambiti*, Morcelliana, Brescia 2007.

G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della Modernità*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007.

F. DE GREGORIO, *Per una storia del rapporto tra Stato e Chiesa, considerazioni generali sul Cattolicesimo liberale dell'Ottocento profili storico-giuridici*, Editrice ARACNE, Roma 2006.

<sup>27</sup> R. RÉMOND, *La secolarizzazione religione e società nell'Europa contemporanea*, Editori Laterza, Roma-Bari 1999.

A. BOTTI e R. CERRATO, (a cura di) *Il modernismo tra Cristianità e secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 1-4 ottobre 1997*, Edizioni Quattroventi Urbino 2000.

J. LALOUE, *La séparation des Églises et de l'État. Genèse et développement d'une idée 1789-1905*, Editions du seuil, Paris 2005.

permesso di giungere ad una conclusione molto importante: i processi di secolarizzazione e il laicismo non risposero a un disegno preordinato e non furono uniformi per tutti i Paesi occidentali. Quindi, in considerazione del fatto che ogni Paese presentava le sue peculiarità, Roma prendeva una posizione particolare a seconda dei casi, considerando prima tutti gli aspetti della realtà di ciascuno e valutando specialmente la presenza e il ruolo dei cattolici in quel contesto specifico. Ne è una dimostrazione l'eccellente libro sul caso cileno scritto da Sol Serrano.

Il testo della storica cilena Sol Serrano<sup>28</sup> è un lavoro che presenta il processo di secolarizzazione che i liberali cileni avrebbero voluto imporre nel loro Paese e la risposta proposta da Roma (la romanizzazione), nonché i passi compiuti dal vertice cattolico cileno per fermare oppure ritardare quel processo. La ricerca di Sol Serrano rappresenta un testo fondamentale nel presente studio, una specie di luce e guida, perché è stato il primo contributo che ha permesso di comprendere sia l'operato dei liberali, che la risposta del cattolicesimo davanti alla secolarizzazione della società cilena. Il libro presenta le proposte di Roma e quelle delle autorità cattoliche cilene e consente di comprendere come, mediante le confraternite e l'assistenza sociale, il prete cercava di fare fronte al processo di secolarizzazione promosso dai liberali all'interno della parrocchia che gli era stata assegnata. Il testo, inoltre, rileva l'utilità dell'invio di sacerdoti a prepararsi all'Università Gregoriana di Roma, l'esaltazione della figura del Papa<sup>29</sup> e, infine, rimarca come la propagazione della devozione al Sacro Cuore e al Santissimo Sacramento fosse fondamentale nel contrasto cattolico alla secolarizzazione, reso possibile anche grazie all'apparizione di giornali che si

---

<sup>28</sup> S. SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Fondo de Cultura Económica, Chile 2008.

<sup>29</sup> S. SERRANO *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, p. 83.

dedicavano a combattere gli errori della modernità. Il libro di Sol Serrano permette di conoscere in profondità processi altrimenti astrusi come la romanizzazione del clero, che all'inizio dello studio risultava quasi un'astrazione. Grazie all'informazione e agli esempi procurati dalla Serrano, il presente lavoro venne ampliato con la lettura e rilettura di documenti che parlavano della risposta della Santa Sede nella sua lotta contro i liberali, così come nel suo processo di romanizzare il clero e i fedeli.

Il testo della Serrano permette di capire più a fondo i testi di Daniele Menozzi<sup>30</sup> e Roberto Rusconi<sup>31</sup> (questi due per il caso europeo) e di altri autori che hanno affrontato il tema della romanizzazione in America Latina. Si tratta di una letteratura storiografica i cui risultati sono convergenti: può essere dunque presentata complessivamente, senza dover scendere nell'analisi di ogni singolo lavoro. Ad esempio, Menozzi si occupò nei suoi testi della reazione della Santa Sede nei confronti di quelli che considerava gli errori della modernità. In questa reazione il Regno sociale di Cristo veniva presentato (mediante la devozione del Sacro Cuore e della regalità di Cristo) come il metodo utile per eliminare i mali creati dal liberalismo e precisamente nati dopo la Rivoluzione francese. Al Papa, erede in terra del potere di Cristo, sarebbe toccato il ruolo di guida di questa nuova società. Inoltre, i santi come

---

<sup>30</sup> Di questo autore sono stati consultati i testi che parlano del processo di romanizzazione: D. MENOZZI, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, «Cristianesimo nella Storia». Volumen V. Fascicolo 3 Ottobre 1984, pp. 523-562.

D. MENOZZI, *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della Quas primas*, «Cristianesimo nella Storia» Volumen XVI. Fascicolo 1 Febbraio 1995. pp. 79-113.

D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma, Italia 2001.

D. MENOZZI, *Un patrono per la Chiesa minacciata dalla Rivoluzione. Nuovi significati del culto di San Giuseppe tra Otto e Novecento*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» Semestrale, Anno II N.I Gennaio 2005, pp. 39-68.

<sup>31</sup> Di questo autore sono stati consultati: R. RUSCONI, *Devozioni per il Pontefice e culto per il Papato al tempo di Pio IX e di Leone XIII nelle pagine di "La Civiltà Cattolica"*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» Semestrale, Anno II N.I Gennaio 2005, pp. 9-37.

R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del Papa da San Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella, Roma, Italia 2010.

San Giuseppe avrebbero dato protezione non solo alla Chiesa e al Papa, ma anche al popolo dei fedeli. I testi di Rusconi presentano la figura del Santo Padre come la guida perfetta per i credenti. Il Papa, che soffriva per gli errori della modernità e il cui compito era quello, per l'eredità apostolica che gli era stata conferita di condurre alla salvezza eterna il suo gregge, sapeva quale era la cosa migliore e giusta per i credenti. I testi di Menozzi, insieme a quelli di Rusconi, permettono di comprendere il successo che ebbe la romanizzazione in America Latina e come questa fu interiorizzata dal clero e dai fedeli, ma su questo aspetto ci soffermeremo più avanti.

I testi relativi ai casi latinoamericani del processo di romanizzazione (de Roux,<sup>32</sup> Batista García,<sup>33</sup> Azzi<sup>34</sup> e Plata Q.<sup>35</sup>), chiariscono un elemento in particolare, ossia che le indicazioni provenienti da Roma furono accolte positivamente in America Latina e messe in pratica. I volumi consultati sono chiari sulla questione. Analizzano la preparazione di sinodi, l'invio di seminaristi e sacerdoti a educarsi a Roma, la crescita nel rispetto e nella devozione della figura del Papa, la creazione di giornali cattolici, e la diffusione di devozioni come quelle di San Giuseppe, del Santissimo Sacramento, del Sacro Cuore e di Cristo Re, che divennero temi di riferimento nell'operato delle autorità cattoliche latinoamericane. La lettura dei testi di Daniele Menozzi e Roberto Rusconi, dell'eccellente libro di Sol Serrano, e di quelli degli altri autori che hanno ricostruito il processo di romanizzazione in America Latina, ha permesso di capire gli snodi fondamentali di questo processo indicando come si doveva

---

<sup>32</sup> R. DE ROUX, *La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración*, «Pro-Posições». V. 25, N. 1 (73) p. 31-54, 2014. [<http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a03.pdf>]

<sup>33</sup> C. BAUTISTA, *Hacia la romanización de la Iglesia Mexicana a fines del siglo XIX*, «Historia Mexicana», vol. LV, núm. 1, julio-septiembre, 2005, pp. 99-144, p.100 [[www.redalyc.org/pdf/600/60055103.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/600/60055103.pdf)]

<sup>34</sup> R. AZZI, *A neocrisandade: um projeto restaurador*, Paulus, São Paulo, Brasil 1994, p. 64.

<sup>35</sup> W. PLATA, *La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico*, p.114, [<http://www.bdigital.unal.edu.co/1390/4/03CAPI02.pdf>]

procedere per studiare il caso costaricano. Si diede inizio, quindi, alla lettura e alla rilettura di opere della storiografia costaricana, che potessero delucidare i dati che la bibliografia recuperata in Italia aveva offerto all'autore della presente ricerca.

Come si è già detto, il tema della romanizzazione del clero emerse mentre si frequentava in Italia il primo corso del professor Menozzi. Oltre a questo argomento, il professor Menozzi prendeva in esame anche come da Roma il vertice cattolico si sforzasse di dare una nuova visione del papato, così come di diffondere diversi culti dei santi per “lottare” contra i mali della modernità come erano considerati il liberalismo, la massoneria, la secolarizzazione, il laicismo, l'indifferentismo, il razionalismo, il socialismo e lo stesso comunismo. Di romanizzazione non si sapeva nulla, ragion per cui si tornarono a rileggere di nuovo i testi classici e nonché quelli nuovi che potevano fare riferimento all'argomento in Costa Rica. Il risultato non fu incoraggiante, non solo per la mancanza della stessa parola “romanizzazione” in quelle opere, ma anche perché gli autori non facevano alcun cenno a quanto veniva studiato dalla storiografia italiana. Si era consapevoli del fatto che in Costa Rica non si ebbe mai una vera separazione tra lo Stato e la Chiesa Cattolica, per cui si procedette alla consultazione dei testi, verificando se il tema della romanizzazione venisse trattato almeno in maniera indiretta. Ma anche questo controllo non portò a risultati significativi. Il primo testo preso in esame per una verifica sulla romanizzazione è stato quello di monsignor Sanabria intitolato: “*Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica*”.<sup>36</sup> Il libro espone il lavoro compiuto da Thiel come vescovo del Costa Rica tra il 1880 e il 1901 nel suo tentativo di migliorare l'educazione, la moralità e il comportamento del clero costaricano, all'interno del processo di secolarizzazione avviato dal governo liberale del Paese. Sebbene Sanabria abbia usato

---

<sup>36</sup> V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*.



fonti e esempi che caratterizzano il processo di romanizzazione del clero, non usò mai questo concetto nello svolgimento del suo lavoro. Inoltre, si può supporre che Sanabria in realtà non abbia mai sentito questo termine nell'uso che se ne dà per spiegare come Roma si comportava in relazione ai problemi sorti con la modernità. Si sa che Sanabria consultò le fonti degli archivi vaticani. Si può affermare quanto detto perché lo testimonia quanto da lui pubblicato nella sezione di annessi, dove sono citati diversi testi presenti solo negli Archivi degli Affari Ecclesiastici Straordinari del Vaticano (che prima del papato di Giovanni Paolo II si trovavano nell'Archivio Segreto), senza però mai citare la sede da cui traeva la documentazione. Sanabria usò questi documenti solo per esporre la comunicazione intercorrente tra Roma e Thiel e il percorso seguito da Thiel per compiere quanto gli ordinava Roma. Ma non collegò mai tali vicende al processo di romanizzazione del clero. Sanabria ne propone una lettura semplicistica: Thiel si comportava in quella maniera per l'obbedienza che ogni prete oppure vescovo (così come ogni fedele) doveva nei confronti di quanto decretato dal Papa. Inoltre, si deve dire che Sanabria non poté consultare documentazione completa sull'episcopato di Thiel. Ne è un esempio la sua carenza di informazioni nella sezione del testo riguardante l'esilio di Thiel a Panama, dove indica che il vescovo non sapeva come comportarsi dopo la sua espulsione.<sup>37</sup> Le fonti romane indicano chiaramente che Thiel seguì espressamente le indicazioni dirette del cardinale Jacobini, informazione che si può trovare ancora oggi negli Archivi degli Affari Ecclesiastici Straordinari della Città del Vaticano.

Il testo di Sanabria su Thiel presenta diversi punti che consentono di affermare che quello che la storiografia internazionale indicava come romanizzazione del clero, accadde

---

<sup>37</sup> V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp.193-243.

anche in Costa Rica. Alcuni punti lo confermano, come la indizione e spiegazione sul sinodo del 1881, la fondazione del giornale “El Eco Católico” e la rivista per il clero “El Mensajero del Clero”, oltre al comportamento di Thiel sulle indicazioni provenienti da Roma, così come l’invio di seminaristi e preti a studiare alla Gregoriana secondo quanto stabilito dalla Santa Sede.<sup>38</sup> Sanabria descrive puntualmente ognuno di questi fatti, senza però mai arrivare a definirli con il termine di romanizzazione, o come una politica predisposta dalla Santa Sede per controllare più da vicino il clero e i fedeli.

Il lavoro dello storico Miguel Guzmán-Stein<sup>39</sup> è l’unico contributo successivo a quello di Sanabria della storiografia costaricana che utilizza come fonti gli archivi vaticani. Il tema centrale del testo è la disputa tra il clero liberale-massone e il clero tradizionale che rispettava le disposizioni inviate da Roma in Costa Rica. La contesa aveva come sfondo il controllo del governo della diocesi del Costa Rica nel periodo 1871-1880 (per scegliere il secondo vescovo del Paese, dopo la morte di Mgr. Llorente avvenuta nel 1871), specialmente dopo il 1873, quando il prete Francisco Calvo denunciò Domingo Rivas, Vicario Capitolare, di officiare la cresima senza l’autorizzazione di Roma.<sup>40</sup> Il libro riveste un’importanza rilevante per il nostro lavoro, perché permette di chiarire la realtà della gerarchia cattolica costaricana, divisa in due gruppi impegnati nella lotta di potere per impossessarsi della mitra di San José. Il testo dimostra come i due gruppi cercarono di giustificare la propria posizione di fronte alla Curia Romana, presentando ognuno il proprio candidato al posto di secondo vescovo del Costa Rica. La diatriba interna convinse Roma a cercare un altro candidato

---

<sup>38</sup> V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp. 112-132.

<sup>39</sup> M.GUZMÁN, *La “Cuestión Confirma” y la represión ideológica: El debate entre el clero reaccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*, Costa Rica 2011. (En prensa).

<sup>40</sup> M.GUZMÁN, *La “Cuestión Confirma” y la represión ideológica: El debate entre el clero reaccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*, Costa Rica 2011. (En prensa).

esterno alla lotta intestina trovandolo nella figura di Thiel. I problemi rilevati dal testo sono diversi, in particolare, l'autore descrisse Rivas come un prete ambizioso che ambiva alla mitra disinteressandosi, per seguire le sue mire personali, del fatto che per diventare vescovo bisognava rispettare quanto stabilito da Roma e dimostrare di essere ostinato nemico della massoneria, del liberalismo, del razionalismo, oltre a possedere una morale integra e avere la capacità di unire non solo il clero, ma anche i fedeli e il governo civile. Il testo dimostra solo che Rivas era un sacerdote ambizioso che pretendeva di diventare vescovo a ogni costo.

Il testo di Guzmán-Stein presenta un altro problema che sembra essere causato da un'erronea lettura del latino. Guzmán indica che Roma non diede peso alla denuncia sporta da Rivas nei confronti di Calvo sulla questione della Cresima. Questo dato non risulta vero, visto che Roma stabilì che la punizione inflitta a Calvo da parte di Rivas era corretta e che era considerata sufficiente, per cui non avrebbe interferito nella questione. Infine, il testo presenta una posizione particolare. Guzmán-Stein sembra voler difendere l'operato di Francisco Calvo, un prete che la Curia Romana considerava vicino alla massoneria, al governo civile del Costa Rica, che aveva dei figli e quindi facile da screditare e delegittimare davanti agli altri sacerdoti.<sup>41</sup> Tutti questi fatti erano ben noti a Roma e pure a Guzmán-Stein, che si interessò al tema per averne trovato traccia nei fascicoli vicini a quelli da lui utilizzati per il suo lavoro, ma nel suo testo non spiega mai le ragioni per cui non avesse utilizzato quella fonte.

La mancanza di letteratura che affrontasse la questione della romanizzazione del clero non risultò un impedimento allo sviluppo della ricerca, visto che si sono potuti consultare

---

<sup>41</sup> M. GUZMÁN, *La "Cuestión Confirma" y la represión ideológica: El debate entre el clero reaccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*, Costa Rica 2011. (En prensa).

altri testi prodighi di spiegazioni sul rapporto Stato-Chiesa per il caso costaricano. Questi testi sono opera di Claudio Vargas,<sup>42</sup> Miguel Picado<sup>43</sup> e di Edgar Solano Muñoz, autore di una tesi di laurea sull'argomento.<sup>44</sup> Il libro di Vargas Arias presenta una visione molto ampia delle situazioni verificatesi in Costa Rica negli ultimi 30 anni del XIX secolo nel rapporto Stato-Chiesa. Il testo illustra azioni, atti e atteggiamenti dei più importanti personaggi dell'epoca, fatti basati su intrighi e sull'odio reciproco, in particolar modo da parte dei presidenti Próspero Fernández e Castro Madriz nei confronti delle autorità della Chiesa cattolica. Vargas Arias spiega che tali azioni rispondevano alle ideologie dei personaggi e, nel caso dei liberali, al loro sforzo teso a consolidare il loro pensiero in Costa Rica senza tener conto dei mezzi impiegati.

Il principale contributo del libro di Vargas Arias è la tesi sostenuta dall'autore in merito all'emanazione delle "leggi anticlericali del 1884". In questo lavoro, l'autore postula che l'emanazione e l'impatto delle leggi rispondevano semplicemente a un processo di centralizzazione degli affari pubblici ai vertici dello Stato, oltre a voler dimostrare alla società chi erano i reali detentori del potere in Costa Rica. In conformità a questo indirizzo, lo Stato cominciò a limitare le funzioni di quelle istituzioni che, tradizionalmente, sin dai tempi coloniali sviluppavano azioni di cui lo Stato liberale ora voleva appropriarsi per rafforzarsi come potere centrale. Tra le istituzioni più colpite da questo processo ci furono la Chiesa ed i comuni. Non si deve dimenticare che questo processo era iniziato già all'indomani dell'indipendenza, ma si era consolidato e rafforzato con il secondo liberalismo affermatosi in Costa Rica nel 1870.

---

<sup>42</sup> C. VARGAS, *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*, Ediciones Guayacán, San José, Costa Rica, 1991.

<sup>43</sup> M. PICADO, *La iglesia costarricense entre Dios y el César*, Editorial DEI, 2.ed. San José 1989.

<sup>44</sup> E. SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 1993.

Il testo del sacerdote Miguel Picado Gatjens presenta una visione più ricca del rapporto tra lo Stato e la Chiesa in Costa Rica. Picado Gatjens giudica le relazioni tra le due istituzioni una costante nel tempo, non solo in Costa Rica, ma anche in Occidente all'indomani degli editti di Milano (313 d.c.) e Tessalonica (380 d.c.). In Costa Rica, la relazione tra i due poteri fu sempre in vigore, nonostante le divergenze sempre presenti. A volte il rapporto venne mantenuto vivo per opera della Chiesa e in altre occasioni grazie all'operato dello Stato. Le questioni sollevate da Picado Gatjens nel suo libro dimostrano come il rapporto tra Stato e Chiesa fosse un rapporto conveniente ad entrambe le istituzioni, che in questa maniera si legittimavano reciprocamente.

Edgar Solano Muñoz confermò nella sua tesi l'inseparabilità tra Chiesa e Stato in Costa Rica. Infatti, le relazioni vengono mantenute anche nei momenti più difficili del rapporto tra le due istituzioni, come nel periodo 1881-1894, durante il quale vennero attuate le leggi anticlericali del 1884. Il lavoro di Solano esclude completamente l'esistenza di una effettiva separazione tra Stato e Chiesa in Costa Rica, argomento che è stato difeso a lungo da molti storici. In esso sono descritte le lotte e le divisioni all'interno del clero stesso, provocate da diversi motivi ma, soprattutto, dall'influenza del potere civile, come nel caso del clero che dava il suo sostegno a Mgr. Thiel o all'altro prete Domingo Rivas o al sacerdote affiliato alla massoneria Francisco Calvo. Un contributo fondamentale rinvenibile in questo lavoro è rappresentato dalla ricostruzione del Sinodo diocesano del 1881, trattato sin dalla sua genesi e propiziato dalla nuova organizzazione della Chiesa locale. Tuttavia il lavoro tace sul fatto che la proposta della indizione del sinodo era partita da Roma.

Solano Muñoz analizza l'assenza di una effettiva separazione tra le istituzioni mediante lo studio del rapporto tra le autorità cattoliche e i politici chiamati a governare il

Paese. L'autore contesta la cosiddetta separazione Chiesa-Stato, citando elementi e fatti che dimostrano che, dopo aver decretato le leggi del 1884, lo Stato continuò a fornire un contributo finanziario alla curia, mentre il vertice cattolico accese dei prestiti a quegli stessi politici che avevano preparato e votato quella legge. Solano si riferisce anche agli eventi della tornata elettorale del 1889, agli avvenimenti e manifestazioni civili del 7 novembre 1889 e alla decisione del governo di José Joaquín Rodríguez di reintrodurre l'educazione religiosa nel programma formativo delle scuole primarie. Edgar Solano Muñoz riaffermò l'ipotesi che il legame tra la gerarchia cattolica e i governanti è stato continuo nel tempo. Tra di essi non si registrò mai una rottura, ma solo temporanei allontanamenti che si conclusero con la riaffermazione di una volontà di collaborazione della gerarchia cattolica con lo Stato, e di questo con il cattolicesimo costaricano. Per giungere a questa conclusione, Solano Muñoz dimostrò il coinvolgimento della gerarchia cattolica in campo politico mediante il contributo alla vittoria ottenuta da José Joaquín Rodríguez nelle elezioni presidenziali del 1889. In sintesi, questi tre testi dimostrano che la separazione di poteri in Costa Rica fu di fatto inesistente e, quindi, che il processo di secolarizzazione, laicizzazione e separazione Stato-Chiesa in Costa Rica doveva essere analizzato e rivisto con molta attenzione, dal momento che apparivano poco fondate le tesi presentate dalla storiografia tradizionale.

Il lavoro di Esteban Sánchez Solano sul partito “*Unión Católica*” e sulla sua partecipazione alla vita politica<sup>45</sup> è un altro testo importante per il presente lavoro. L'autore indica due fatti che mostrano il ruolo che la gerarchia della Chiesa cattolica costaricana sviluppò all'interno della politica nazionale, come istituzione che lottava nella scena politica

---

<sup>45</sup> E. SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)*, Tesis de Maestría. Universidad de Costa Rica 2013.

per poter “recuperare” quanto perso all’indomani delle leggi anticlericali degli anni 1884-1886”<sup>46</sup> e come fonte di legittimazione del sistema democratico costaricano, entrandone a far parte mediante un partito politico. Sánchez Solano chiarisce questo concetto nei capitoli dal III al V, dove espone come, mediante l’intervento politico, i vertici cattolici legittimarono non solo il modello politico “democratico” ma lo stesso procedimento elettorale. Un esempio di questo orientamento, fu l’attacco realizzato dal partito cattolico ai partiti liberali e al liberalismo, accusati di portare la responsabilità della condizione di povertà di cui soffriva la maggioranza della popolazione e dei mali sociali che interessavano il Costa Rica. I liberali erano accusati di essere propagatori di “*falsas doctrinas*” che non miglioravano in nulla la situazione della Nazione e che “*contradecían el dogma católico*” al punto da portare la confusione tra i fedeli sostenendo che si poteva essere allo stesso tempo liberali e cattolici.<sup>47</sup> Infine, come si è detto, Sánchez senza citare la romanizzazione, presenta alcuni esempi di questo processo, nell’analizzare le indicazioni giunte da Roma sul partito, in special modo il messaggio inviato sull’argomento da Leone XIII.<sup>48</sup> Non si può imputare a Sánchez Solano la colpa di non parlare di romanizzazione per diversi motivi, primo fra tutti che questo tema non era il punto centrale del suo lavoro e inoltre, che in Costa Rica quel concetto non era mai stato utilizzato, almeno fino a oggi come invece si cerca di fare nella presente ricerca.

È rilevante analizzare un articolo di questo autore,<sup>49</sup> in quanto presenta il ruolo chiave che la stampa cattolica ebbe alla fine del XIX secolo, quando la gerarchia cattolica si scagliò contro il liberalismo, la massoneria e il protestantesimo, considerati i suoi principali nemici.

---

<sup>46</sup> E. SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica*, pp. 135-214.

<sup>47</sup> E. SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica*, pp. 250-253.

<sup>48</sup> E. SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: el partido Unión Católica*, p. 285.

<sup>49</sup> E. SÁNCHEZ, *La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)*, «REHMLAC» Vol. 2, N° 2, Diciembre 2010-Abril 2011, pp. 35-52.

La gerarchia cattolica, in questo contesto, utilizzò i giornali come un'arma potente che gli permise di consolidare la propria posizione all'interno dell'ambiente sociale e politico del Costa Rica del XIX secolo. Attraverso gli articoli della stampa cattolica, la Chiesa locale presentava ai fedeli i pericoli a cui era esposta la società costaricana alla fine del XIX secolo.<sup>50</sup> Il testo di Sánchez Solano è una chiara dimostrazione che il processo di romanizzazione iniziato da Thiel venne portato avanti anche in Costa Rica. Sebbene Sánchez non abbia mai utilizzato questo concetto, la spiegazione di come vennero usati i giornali cattolici (seguendo le indicazioni stabilite da Thiel, che erano poi quelle volute da Roma), nonché la posizione dei preti che ne erano gli editori (nel caso dell'“El Eco Católico”, dell'“Adalid Católico” e della rivista “El Mensajero del Clero” si trattava di sacerdoti che avevano studiato a Roma<sup>51</sup> la cui linea editoriale rispondeva a quanto appreso alla Gregoriana), costituiscono una dimostrazione inequivocabile del processo di romanizzazione in Costa Rica.

Non esiste un lavoro specifico sul rapporto politico-diplomatico tra il Costa Rica e la Santa Sede, per cui si può affermare che nessun autore abbia utilizzato le fonti vaticane che documentano questo aspetto. L'unico testo che menziona qualcosa del genere è il contributo realizzato da Carlos Humberto Cascante Segura e Jorge Francisco Sáenz Carbonell,<sup>52</sup> su due fatti importanti verificatisi nel rapporto tra la curia romana e il governo costaricano. Il primo riguarda il possibile concordato tra le parti nel 1894 e l'altro esamina l'elezione del terzo vescovo del Costa Rica, che portò alla nomina di Juan Gaspar Stork. Il rappresentante del Costa Rica davanti alla corte papale era Manuel María Peralta, a cui fu delegato l'incarico

---

<sup>50</sup> E. SÁNCHEZ, *La identificación del desarticulador del mundo católico*, pp. 35-52.

<sup>51</sup> E. SÁNCHEZ, *La identificación del desarticulador del mundo católico*, p. 40.

<sup>52</sup> C. CASCANTE y J. SÁENZ, “*Ad ardua per alta*” *Una biografía del Marqués de Peralta*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José 2004.



delle trattative per siglare il concordato, rimasto poi solo sulla carta, così come desiderato dal governo.<sup>53</sup> Lo stesso Peralta venne incaricato di presentare le proposte del governo costaricano per la scelta del terzo vescovo di San José. Alla fine di questo travagliato processo Juan Gaspar Stork diventò vescovo del Costa Rica, nonostante lo stesso clero si fosse opposto alla candidatura del paolino tedesco, preferendo al suo posto un costaricano.<sup>54</sup>

Si conclude qui l'esposizione dello stato della ricerca svolta attraverso la presentazione dei testi che hanno apportato un'informazione rilevante a questo studio. Come si è detto, fino a oggi nel caso costaricano non esistono contributi che parlino propriamente del processo di romanizzazione in Costa Rica, dei rapporti diplomatici tra il Costa Rica e la Santa Sede durante il periodo liberale, del lavoro svolto dagli inviati pontifici per la creazione della Delegazione Apostolica per l'America Centrale in Costa Rica nel 1908. Infine, il presente stato della ricerca dimostra che esistono solo tre lavori che utilizzano le fonti vaticane. Per queste ragioni, l'esecuzione di questo lavoro risulta importante per la storiografia costaricana. Oltre a utilizzare le fonti degli archivi romani, sia dell'Archivio Segreto Vaticano, dell'Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari della Santa Sede, delle curie generalizie dei Gesuiti e dei Domenicani, che hanno permesso di verificare le disposizioni inviate da Roma sul tema del confronto tra il vertice cattolico e il governo liberale del Costa Rica, il lavoro analizza come furono messe in pratica queste disposizioni. Inoltre, affronta il tema delle relazioni inviate dal Costa Rica a Roma e delle reazioni romane a queste informazioni. Si tratta di dati rilevanti, perché fino a questo momento non si era mai saputo nulla della reazione della curia papale nei confronti delle informazioni che provenivano dal Costa Rica,

---

<sup>53</sup> C. CASCANTE y J. SÁENZ, “*Ad ardua per alta*” *Una biografía del Marqués de Peralta*, pp. 92-93.

<sup>54</sup> C. CASCANTE y J. SÁENZ, “*Ad ardua per alta*” *Una biografía del Marqués de Peralta*, pp. 104-108.

come era il caso delle relazioni dei vescovi del Paese e degli inviati papali dopo il 1908. Lo stesso discorso si può fare per le informazioni inviate dal governo costaricano a Roma. Si presenterà ora la metodologia seguita nel presente lavoro.

#### **4. Metodologia**

Questa sezione illustra la procedura metodologica sviluppata in tutta la ricerca. Si espongono brevemente le quattro tappe attraverso le quali si è messo in opera il presente studio. Queste sono: 1) Come è nato e come è stato formulato il progetto di ricerca? 2) Fonti consultate e loro apporti e limitazioni. 3) Formulazione dei metodi e delle tecniche per la conoscenza delle fonti. 4) Presentazione di risultati.

##### **4.1 Come è nato e come è stato formulato il progetto di ricerca?**

L'origine dell'indagine prende corpo alla fine del 2009, dopo che il redattore del presente testo discusse la sua tesi di Master in Storia, presso l'“Universidad Nacional de Costa Rica”. In generale, l'autore è stato in grado di confermare la tesi già avanzata in qualche lavoro storiografico sulla collaborazione e il costante legame tra il governo del Costa Rica e le autorità cattoliche durante l'esistenza della Diocesi di San José, nel periodo 1850-1920. Ciò ha confermato che, nel caso del Costa Rica del XIX secolo e all'inizio del ventesimo secolo, non esistette una vera e propria separazione tra le due istituzioni e che la collaborazione reciproca fu costante. L'unione e l'aiuto reciproco permisero il consolidamento di un modello ideologico, così come un controllo sistematico dello spazio geografico richiesto tanto dall'autorità civile come dalla gerarchia della Chiesa cattolica costaricana. Oltre a questo, l'intesa tra i due poteri consentì il processo di evangelizzazione e il consolidamento della figura del sacerdote, figura cui venne riconosciuto uno status speciale nell'ambito sociale, un

risultato cui ovviamente la Chiesa teneva in modo particolare. Le acquisizioni conoscitive qui presentate sono state conseguite attraverso lo studio di vicende e fonti ancora non utilizzati in precedenza da nessun altro storico. Tempo dopo, e nel corso di un ripensamento dei risultati ottenuti nella tesi e mediante dialoghi con diversi accademici, come quelli occorsi con il professor José Daniel Gil Zúñiga, l'autore si rese conto di essere incorso in diverse lacune nella sua indagine da poco conclusa. Questi elementi mancanti nello studio erano propriamente quelli che permettevano di capire quali erano state le posizioni e i comportamenti che la Santa Sede aveva preso in seguito ai suoi rapporti di cooperazione con le autorità cattoliche del Costa Rica e il governo civile guidato dai liberali? Ci si chiese anche: cosa accadde in Costa Rica con il processo di secolarizzazione proposto dai liberali? Le domande erano veramente valide, importanti e rilevanti, ma presentavano ancora diversi punti deboli, relativamente alla posizione di Roma nel conflitto con i liberali. Secondo l'autore, tutto si poteva spiegare in maniera lineare: l'arrivo dei liberali al potere implicava automaticamente la condanna da parte di Roma per le loro azioni. L'autore non riteneva, in quel momento, che la Santa Sede analizzasse previamente le azioni di ogni élite liberale prima di decidere quale e che tipo di rapporto avrebbe tenuto con essa in ogni singolo Paese. Questo errore era nato in seguito alla lettura di una letteratura che presentava un'analisi generale del liberalismo e del cattolicesimo che era limitata all'America Latina, senza essere ampliata ai casi europei. Nonostante tutto questo, ci si trovava di fronte a una premessa chiara: per rispondere alle nuove domande era indispensabile consultare gli archivi vaticani, un fatto che, in quel momento, era molto lontano dalle prospettive del ricercatore.

In questo stesso periodo (fine del 2009 e inizio del 2010) si presentò la possibilità di fare domanda per ottenere una borsa di studio per un dottorato in Italia, presso la Scuola Normale

Superiore di Pisa. Questo grazie alle indicazioni e ai consigli dei professori Dottor Ricardo García Cárcel, dell'Università Autonoma di Barcellona e Dottor Michele Olivari, dell'Università di Pisa che, dopo aver letto la tesi di Master, hanno indicato che si doveva cercare la possibilità di lavorare sotto la guida del Prof. Dtt. Daniele Menozzi. Seguendo le raccomandazioni ricevute, si preparò un nuovo progetto di ricerca, che in linea generale si basava su questo interrogativo: quale era stata la posizione della Santa Sede di fronte al legame e alla costante collaborazione tra la gerarchia cattolica e il governo liberale del Costa Rica nel periodo 1870-1936? La domanda veniva posta in base alla premessa che il liberalismo, insieme alla massoneria e al razionalismo, dottrine considerate alla stregua degli errori della modernità e caratteristiche che contraddistinguevano i governanti liberali in Costa Rica, furono condannate dalla Santa Sede in vari documenti. Questa domanda sorgeva dalla convinzione che, nel condurre gli studi a Pisa, diventava più fattibile lavorare con le fonti vaticane. In quella sede si sarebbero trovate le informazioni che avrebbero potuto spiegare la posizione della curia romana nei confronti del caso costaricano, visto che negli archivi del Costa Rica non si trovava nulla che poteva dare risposte precise sulla posizione della Santa Sede sul tema.

Dopo esser giunto a Pisa, aver iniziato le lezioni, aver letto un'ampia bibliografia, aver conosciuto gli studi di altre realtà geografiche che facevano riferimento a nuove problematiche, nonché grazie alle conversazioni con diversi professori e compagni, la domanda iniziale di ricerca venne spontaneamente allargata. Le conoscenze acquisite in questo percorso formativo hanno portato a un'estensione dei temi trattati e alla proposta di quanto già esposto nella sezione due della presente introduzione.

Una volta realizzato il piano di lavoro iniziale, caratterizzato da ciò che era già noto sullo sviluppo ecclesiastico in Costa Rica, la nuova bibliografia, il tutoraggio del professor Menozzi, le raccomandazioni da parte degli insegnanti e coetanei e una breve rassegna delle fonti da consultare, si è passati alla seconda fase di questo progetto, che ha coinvolto le tecniche di raccolta delle informazioni che avrebbero dovuto consentire di rispondere al problema e di verificare le ipotesi che teoricamente conducevano questa ricerca. Prima di tutto, però, si dovevano individuare le fonti da consultare e una volta identificate passare alle tecniche per ottenere le informazioni richieste.

#### **4.2 Fonti consultate e il loro apporto e le loro limitazioni**

Il processo di individuare le fonti, soprattutto quelle rintracciabili negli archivi vaticani, è cominciato fin dal primo momento del soggiorno in Italia. Il primo deposito ad essere consultato è stato l'Archivio Segreto Vaticano, con la supposizione che qui si sarebbero trovate tutte le informazioni necessarie. Una volta sul posto, si è venuti a conoscenza dell'esistenza di un altro archivio vaticano, chiamato Affari Ecclesiastici Straordinari. In questi archivi si è consultata la serie completa del fondo sul Costa Rica durante il periodo di studio, così come gran parte dei documenti riguardanti gli altri Paesi dell'America Centrale, perché si è capito che era necessario analizzare ogni fonte per comprendere il contesto e la realtà della regione. Nell'Archivio Segreto Vaticano si sono analizzati i 100 fascicoli esistenti della sezione "Nunziatura Apostolica in America Centrale", sezione nella quale sono conservati i dati inerenti alla rappresentanza diplomatico-religiosa del Papa e il suo lavoro in America Centrale e Panama. Nel frattempo, nell'Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari, venivano analizzati i fascicoli del Costa Rica che vanno dal 556-569 e che coprono il periodo dal 1850 al 1877 (posizioni 1-41). Poi, i fascicoli della nuova sezione

Costa Rica, ma nella numerazione dal numero 1 fino al 34 per il periodo 1876-1921 (posizioni 42-121) e, infine, i fascicoli dall'1 al 17 (posizioni 73-98) che coprono gli anni dal 1921 al 1937. In quest'ultimo periodo, la revisione dei documenti diventa difficile perché dopo il 1932, fino alla fine del periodo nel 1936, i fascicoli non sono consultabili in maniera completa ma solo parziale. Le informazioni rintracciate negli archivi vaticani hanno generato nuove domande, per cui si è reso necessario consultare in Italia altri archivi, come quelli della curia generalizia degli ordini religiosi dei Gesuiti e dei Domenicani. In seguito a queste consultazioni negli archivi romani, apparve necessario esaminare con urgenza gli archivi e le collezioni documentarie che si trovavano in Costa Rica. Questa ricerca è stata condotta in due periodi, il primo dal giugno 2012 all'ottobre dello stesso anno, e il secondo dal novembre 2013 al luglio 2014. Gli archivi consultati furono i seguenti: 1) l'Archivio Nazionale del Costa Rica, dove si è lavorato nei fondi di: “Hacienda, Justicia y Culto, Gobernación, Policía, Beneficencia, Relaciones Exteriores” e sulla collezione di “Leyes y Decretos”; 2) la Biblioteca Nazionale, nella sezione dell'emeroteca, sia nella sua versione digitale, che in quella riguardante la documentazione stampata e 3) gli archivi ecclesiastici del Costa Rica, come quello dell'Arcidiocesi di San Jose e dell'Archivio della diocesi di Alajuela.<sup>55</sup> Negli archivi della Curia di San José si sono consultati: “Fondos Antiguos (1850-1920), Episcopado de Monseñor Castro (1921-1936), Cartas Pastorales (1851-1936), Visitas Pastorales (1870-1936) Libros de Acuerdos (1850-1936), Libro del Cabildo (1853-1936)”, oltre alle sezioni di vecchie fotografie e giornali, tra i quali si è trovata la collezione di “El

---

<sup>55</sup> Inizialmente si pensava di visitare altri archivi, come quelli dei Paolini a Roma e a Parigi, dei Salesiani a Torino, di Propaganda Fide a Roma e l'archivio della Diocesi di Limón in Costa Rica, però in alcune di queste sedi l'informazione sui temi era molta scarsa o difettava di un ordine preciso. Questa carenza rendeva difficile, se non impossibile, la fruizione dei documenti. Inoltre, altre istituzioni si sono rifiutate di concedere il permesso richiesto, mentre nel caso di Limón non si ottenne risposta alla domanda di poter lavorare sui documenti del loro archivio.

Eco Católico”, “El Mensajero del Clero”, “El Adalid Católico” e “Unión Católica”. Nell’archivio della Diocesi di Alajuela è stata esaminata la sezione “Monseñor Monestel”, che racchiude tutta la documentazione che si è conservata sull’episcopato di questo vescovo, negli anni dal 1921 al 1938.

La ricchezza e le limitazioni di ciascuna delle fonti consultate nel percorso della ricerca ovviamente varia secondo i caratteri del patrimonio documentario consultato in ogni sede. Si può però dire che l’indagine documentaria permetteva una visione, più ricca e ampia degli avvenimenti, tanto che la realtà da ricostruire appariva assai complessa per la quantità e la varietà dei fatti che occorreva prendere in considerazione. Basta, ad esempio, ricordare che l’informazione recuperata negli archivi vaticani era molto completa. In questa sede si trovava la corrispondenza tra la Santa Sede e il potere civile del Costa Rica, la curia romana e la gerarchia cattolica costaricana, così come la corrispondenza scambiata tra le tre istituzioni. Tra i molti documenti, si rintracciavano le comunicazioni tra Roma e i rappresentanti papali, la documentazione inviata da preti e parrochiani alla Santa Sede: tutto materiale che dimostrava la vasta gamma di argomenti che si potevano trovare negli archivi vaticani. I temi erano vari e sono state trovate notizie su vicende di natura molto diversa e con riferimento agli aspetti sociali, politici, religiosi, culturali, economici, diplomatici della realtà del Costa Rica e della Santa Sede. Senza dubbio, gli archivi del Vaticano sono stati fondamentali per il corso di questa indagine. Gli archivi degli ordini religiosi, invece, presentavano informazioni più specifiche su quanto era accaduto ai loro membri in Costa Rica. È vero che questi archivi hanno lasciato tracce su elementi di carattere politico, sociale, economico e religioso del Paese, però il principale argomento dei documenti rintracciati riguardava

avvenimenti e fatti accaduti ai loro membri. È interessante anche notare che i documenti consultati a Roma erano redatti in diverse lingue: latino, italiano, spagnolo e francese.

Anche negli archivi consultati in Costa Rica, pur con alcuni limiti, le fonti hanno rivelato vari argomenti. Nell'Archivio Nazionale si è trovata informazione sulle decisioni prese dallo Stato costaricano nei confronti della Santa Sede e del clero del Paese. Questi dati non sempre sono coerenti con le informazioni trovate nella Biblioteca Nazionale, nella sezione dei giornali. Ad esempio, dopo aver analizzato le decisioni statali reperite negli Archivi Nazionali è stata consultata "La Gaceta", il giornale ufficiale dello Stato, così come i più importanti quotidiani del Costa Rica, come "La República", "El Diario de Costa Rica" e "La Prensa Libre", con lo scopo di osservare la maniera in cui le risoluzioni del governo venivano percepite dal pubblico attraverso i giornali. Tutte queste informazioni sono state analizzate trasversalmente (controllandone l'esistenza e la coerenza) con i dati ricavati dalle fonti vaticane e dagli archivi della Chiesa del Costa Rica di cui si era già in possesso. Un problema che si è presentato con i documenti della Biblioteca Nazionale è che solo una quantità minima delle fonti è risultata disponibile in formato digitale. Inoltre, la loro qualità è scadente, soprattutto nella risoluzione dell'immagine, a causa della trascuratezza dimostrata da chi ha fatto il lavoro di scansione. Sempre per quanto riguarda i giornali, un altro gruppo importante era consultabile solo *in situ*, a causa degli evidenti problemi di conservazione. Altri ancora, fortunatamente solo un piccolo numero di giornali, non si potevano esaminare, perché non disponibili alla consultazione.

Gli archivi ecclesiastici, sia della curia di San José, che della diocesi di Alajuela, sono risultati molto completi nelle loro collezioni ordinate per temi. Il patrimonio documentario di Alajuela è minore di quello di San Jose, ma possiede la documentazione digitalizzata



relativa all'episcopato di Mgr. Monestel, per cui la consultazione è stata molto più semplice e più accurata. Questo ha permesso di trovare in tempi brevi i documenti sulle principali tematiche della ricerca, come è stata la posizione di Monestel nel processo di romanizzazione e la relazione della sua diocesi con il governo centrale. Per quanto riguarda l'Archivio dell'Arcidiocesi di San José, si deve rilevare che si tratta di uno degli archivi più completi e meglio organizzati dell'America Centrale, per cui è stato relativamente semplice esaminare la documentazione ritenuta utile per la ricerca in una qualsiasi delle sue sezioni. Piuttosto, in questo caso il problema risiedeva nella grande quantità di informazioni archiviate. I dati analizzati nello schedario erano molto eterogenei, in quanto non solo si sono trovate questioni di natura religiosa, ma anche su differenti questioni, in cui il clero del Costa Rica è stato coinvolto durante il periodo di studio. Ora, venuti a conoscenza di quanto era possibile scovare negli archivi, il seguente passo è stato quello elaborare i metodi e le tecniche per la raccolta dei dati utili all'indagine che si intendeva svolgere.

### **4.3 Formulazione dei metodi e delle tecniche per la messa in opera delle fonti**

Al momento di formulare il progetto iniziale, così come nell'istante del primo contatto con le fonti già descritte, vennero poste alcune domande cruciali per la ricerca: 1) Quale fu la dinamica nel rapporto di potere che si instaura tra i protagonisti del periodo studiato (Santa Sede, gerarchia cattolica del Costa Rica, gli Ordini Religiosi presenti nel Paese, la borghesia "anti-clericale", le sue diverse fazioni, che hanno esercitato il potere nel governo del Costa Rica e dello Stato come tale)? Come risultato di questa domanda sorse l'interrogativo: quanto conservatori furono questi gruppi e queste istituzioni nelle loro posizioni? Tendono a tutelare o promuovere interessi e privilegi particolari? 2) Come si svolse il processo di romanizzazione del clero e della popolazione cattolica del Costa Rica durante il periodo

1870-1936? Come nel caso precedente, anche da questa domanda ne derivano altre: come si svolge questo processo nel resto dell'America Centrale in un momento di vuoto di potere nei rapporti internazionali, in quanto l'Inghilterra sta perdendo il suo potere nella regione e gli Stati Uniti d'America stanno ancora consolidando il loro mercato interno in un processo di industrializzazione che si trovava in una fase di espansione territoriale? I dati raccolti sono stati sistemati in questa maniera: in un primo momento si sono create delle cartelle per ogni archivio consultato, in cui le informazioni erano registrate secondo il tema principale e i protagonisti. Per esempio, ogni cartella è stata divisa nel seguente ordine: 1) il rapporto generale, nei diversi ambiti interessati, tra la Chiesa cattolica e lo Stato, 2) il processo di romanizzazione, 3) le relazioni degli inviati papali sulla regione, 4) la tematica politica, economica, sociale, culturale nei documenti redatti dai fedeli. La seconda divisione, quella dei protagonisti prendeva in considerazione: 1) la curia romana, 2) i vescovi e il clero del Costa Rica, 3) le autorità del governo civile, 4) gli inviati papali 5) persone in generale, 6) una combinazione di questi protagonisti, perché citati in diverse occasioni. Tutto questo all'interno di un quadro generale in cui ogni archivio era ordinato cronologicamente.

In sintesi, tutte le informazioni sono state digitalizzate mediante la preparazione di singoli dossier sulle tematiche affrontate. L'intera informazione è poi stata ordinata per capitoli e sub-capitoli proposti sin dall'inizio del lavoro in un indice della tesi, suggerito e approvato dal professor Menozzi, in cui le vicende esaminate sono esposte in un ordine cronologico a partire dal documento più antico a quello più recente. Questa sistematizzazione e classificazione delle informazioni ha permesso di conoscere e capire la dinamica del processo studiato, in particolare la sua logica interna, la rete di relazioni di potere, i protagonisti e gli

interessi che li hanno motivati ad agire come hanno fatto. Dopo aver concluso questa parte del lavoro si è passati all'ultima fase del processo di ricerca: l'esposizione dei risultati.

#### **4.4 Presentazione dei risultati**

Chiunque legga questa tesi osserverà una miscela di strategie espositive che combinano la diacronia e la sincronia, l'ambito generale e quello specifico, che si legano in una struttura narrativa che si propone di rispondere alla domanda principale del lavoro. Nulla è lasciato al caso. È certo che esiste un problema principale che struttura tutta la ricerca. Anche ogni capitolo risponde alla particolarità di questo problema centrale, risultando guidato da una serie di domande derivate dalla questione principale. In ciascuno di essi c'è una domanda nodale che nella sua risposta enunzia e scopre il problema fondamentale che sta alla base dello studio. Per ricostruire questa complessa dinamica a volte si va da un quadro generale verso uno più dettagliato; in altre occasioni, e secondo la logica del fenomeno studiato e della necessità dell'esposizione, la strada viene invece percorsa al contrario, collocando però sempre l'analisi in prospettiva storica.

La modalità espositiva qui indicata si ritrova nell'insieme della tesi e in ogni particolare capitolo. La storia come conoscenza scientifica si basa nell'uso della categoria spazio-tempo all'interno di un concetto di totalità e questo lavoro non fa eccezione a questo approccio. All'interno della tesi esiste una questione di fondo che risulta presente dal primo all'ultimo capitolo e questa questione di fondo è dettata dal fenomeno studiato. Si è proposto un problema e lo si studia nel corso del tempo, con il controllo delle cause, degli attori in conflitto o in associazione, le loro reti e le relazioni di potere, le manifestazioni del conflitto

oppure le espressioni di cooperazione. L'analisi si sofferma sui momenti di tensione e ne esamina la loro fine.

Come è stata organizzata la struttura dell'esposizione dei risultati? Quale è stata la logica che ha guidato questa struttura? Perché è stata ordinata in questo modo? Come si è data concreta esecuzione a ciò che viene detto nei paragrafi precedenti? In primo luogo, è rilevante indicare che la tesi è divisa in tre sezioni principali, ciascuna composta da diversi capitoli. La prima parte presenta il “Contesto generale” e comprende i primi tre capitoli del lavoro. Nel primo capitolo viene presentato il contesto globale in cui si trovava inserita la Santa Sede nel periodo dal 1870 al 1936. Nel secondo capitolo si è esaminato lo sviluppo storico degli aspetti economici, politici e sociali del Costa Rica nel periodo oggetto di studio e nel terzo capitolo si sono ricostruite le origini del rapporto diretto tra la Santa Sede e il Costa Rica per quello che riguarda il periodo 1850-1870. Tale suddivisione aveva l'obiettivo di verificare e chiarire il contesto internazionale nel quale la Santa Sede si muoveva nel periodo inerente la nostra ricerca, per poter capire successivamente gli orientamenti da essa presi in ordine al caso particolare del Costa Rica, ossia se in questo Paese si erano verificati avvenimenti simili al resto del mondo occidentale. Ad esempio, si voleva determinare se le proposte filosofiche del positivismo sul liberalismo che si stavano verificando in Europa avevano raggiunto l'America Latina. Nello stesso anno, il 1870, in cui l'Europa assisteva alla caduta di Napoleone III e alla presa di Roma, in Costa Rica un colpo di stato portò i liberali al governo. Si trattava di liberali che appoggiavano nello stesso modo che in Europa e nelle altre regioni dell'America il discorso positivista di ordine e progresso e civiltà contro la barbarie.

La seconda sezione, intitolata “Il rapporto politico-religioso tra la Santa Sede, il vertice cattolico, i fedeli costaricani e lo Stato del Costa Rica 1870-1936” è composta dai capitoli

IV, V e VI. In essa si spiega lo sviluppo delle relazioni tra la Santa Sede, i leader del cattolicesimo in Costa Rica, il basso clero, i fedeli e la classe dirigente del Paese nel periodo compreso tra gli anni 1870-1936. Questa sezione chiarisce le relazioni tra i protagonisti indicati, il comportamento di ciascuna delle persone coinvolte in questa relazione, che operavano mantenendo stretti vincoli tra di loro. Ovviamente si chiariscono anche i periodi di divergenze e i tentativi di controllo di una parte sopra l'altra, in special modo da parte del potere civile sulle autorità cattoliche del Paese. Questa sezione conferma la tesi che in Costa Rica il processo di secolarizzazione della società e di laicità dello Stato non si realizzò grazie alla mentalità e alle strategie sviluppate dai governanti al potere che lasciarono una discreta libertà d'azione al cattolicesimo. Ad esempio, il capitolo IV studia il rapporto tra liberalismo, i militari e la gerarchia cattolica, tra il 1870 e il 1880. Durante questo periodo abbondano i tentativi dei leader liberali di allargare e consolidare il loro potere. In questo processo sono continue le interferenze con il clero nazionale, come dimostra il tentativo di convincere Roma ad accettare come vescovo un sacerdote che rispondeva più agli interessi del governo che della Chiesa. Nel capitolo V si analizza il rapporto tra la cosiddetta "Generazione dell'Olimpo" (gruppo che governò il Paese nel periodo 1890-1936, eccetto negli anni 1914-1920) e le autorità cattoliche, ma soprattutto i momenti principali di unità e collaborazione e quelli che vengono indicati come i tentativi di controllo dello Stato sulla Chiesa, che si verificarono ripetutamente. In questo capitolo, viene affrontato il periodo che va dal 1888, anno di uscita dalla scena politica dei liberali-militari, al 1919, anno della fuga di Federico Tinoco, militare che aveva eseguito il colpo di stato nel 1917. Infine, il capitolo VI presenta le concrete modalità della collaborazione tra le due istituzioni nell'ultimo periodo, che comprende gli anni dal 1919 al 1936. Questo periodo è caratterizzato dalla stabilità nel rapporto tra entrambe le parti, un lasso di tempo privo di grandi agitazioni, che favorì il

consolidamento di una relazione cordiale, in particolar modo per la crescita del pericolo comune rappresentato dalle idee comuniste e socialiste che apparirono in Costa Rica dopo il 1914.

La terza e ultima sezione è costituita dai capitoli VII e VIII, ed è intitolata “Il processo di romanizzazione in Costa Rica nel periodo 1880-1936 e il lavoro svolto dagli inviati papali nella regione nel periodo 1908-1936”. Quest'ultima parte, come indica il titolo, analizza come le autorità cattoliche costaricane implementarono il processo di romanizzazione proposto dalla Santa Sede. Allo studio di questo tema è stato dedicato l'intero capitolo VII, in cui viene analizzato come le indicazioni, i decreti e gli altri regolamenti stabiliti dalla curia romana furono ricevuti e messi in pratica nel territorio costaricano dai vescovi e dal clero locale. Infine, il capitolo VIII illustra come, grazie al clima di libertà e collaborazione auspicato dai governi liberali del Costa Rica nei confronti della Chiesa cattolica (spiegato nei capitoli III-VII), Roma poté inviare nel Paese un suo delegato diplomatico con il compito di rappresentare la Santa Sede in tutta la regione e così ottenere una migliore comprensione della realtà locale durante il periodo 1908-1936.

All'inizio di questa sezione metodologica si è indicato che, per spiegare la dinamica e la struttura dei fenomeni studiati, è stata realizzata una combinazione tra diacronia e sincronia. Finora questa impostazione è stata spiegata per l'economia dell'intera tesi, ma si pone ora una ulteriore domanda: come è stata organizzata all'interno di ogni capitolo? Ci proponiamo qui di darne ragione. Si può quindi ricordare che dal capitolo III al capitolo VI è la diacronia a predominare nel testo, mentre nei capitoli VII e VIII a prevalere è la sincronia. Questo predominio del diacronico o del sincronico in alcuni capitoli non ha poi escluso che all'interno di ciascuno degli stessi si utilizzasse l'altro modo di approccio. Questa

combinazione di sincronico e diacronico ha permesso di esporre e capire meglio cosa sia successo nel contesto locale, nazionale, regionale e mondiale e la relazione tra tutti questi livelli.

Come si è detto, la ricerca ha due temi centrali: 1) il rapporto Santa Sede-Governo civile-gerarchia e clero cattolico costaricano e 2) processo di romanizzazione del clero e del popolo. Per capire lo sviluppo di entrambi i temi e il rapporto tra le parti, e seguendo la linea di esposizione dei risultati che combina la diacronia con la sincronia, è stato necessario risalire alle origini del rapporto tra i tre protagonisti della narrazione. Per questo motivo si è redatto il capitolo III, in cui si spiega l'origine del rapporto tra queste tre entità, risalendo nel tempo al periodo che va dal 1850 al 1870. Era essenziale determinare cosa fosse successo nel passato con il fine di ottenere un panorama più chiaro di quali fossero le ragioni della collaborazione Stato-Chiesa, così come comprendere i possibili punti di disaccordo o differenze tra i gruppi presi in considerazione. Dopo aver composto questo capitolo sono state create le restanti sezioni del testo (dal capitolo IV all'VIII) con la seguente struttura generale: in primo luogo, l'esposizione dei fenomeni (il rapporto tra la Chiesa cattolica e lo Stato e la romanizzazione del clero e dei fedeli), in seguito l'analisi dei caratteri strutturali e delle dinamiche di questi due fenomeni, con la spiegazione delle origini della convivenza tra di essi e delle conseguenze che ne sono derivate. Analogamente, si sono analizzate le modalità e i tempi di associazione e di conflitto tra gli attori delle vicende esaminate. Infine, si sono studiati i legami e le discrepanze dei protagonisti e delle loro reti di potere, ma l'analisi è sempre stata condotta a livello locale, regionale, nazionale e mondiale. Questo tipo di approccio ha portato a risultati molto importanti: ci ha permesso di capire, per esempio, le pressioni del Guatemala per l'esecuzione delle leggi "anticlericali" in Costa Rica nel decennio

iniziato nel 1880 o il tema delle devozioni locali verso la persona del Papa e del suo rappresentante o, ancora, le azioni svolte dalla Santa Sede nel processo di romanizzazione messo in pratica in Costa Rica.

Intendiamo ora, entrando maggiormente nei particolari, meglio chiarire come è stata organizzata la formulazione della seconda e terza parte del lavoro. Nella seconda sezione del lavoro predomina la diacronia per spiegare come si è sviluppato nel corso del tempo il rapporto tra le tre istituzioni qui studiate. La diacronia permette di spiegare l'atteggiamento delle istituzioni, in particolare la loro costante collaborazione, mentre la sincronia è presente nell'analisi dei momenti di tensione nel lungo arco di tempo esaminato, ma pur sempre all'interno di una linea di fondo caratterizzata da forme di collaborazione. Si può dire che i conflitti, in questa analisi, rappresentano come una fotografia di un tempo particolare: essi costituiscono un caso specifico all'interno di un tempo lungo caratterizzato da cooperazione, aiuti, ingerenze e collaborazioni tra le istituzioni controllate.

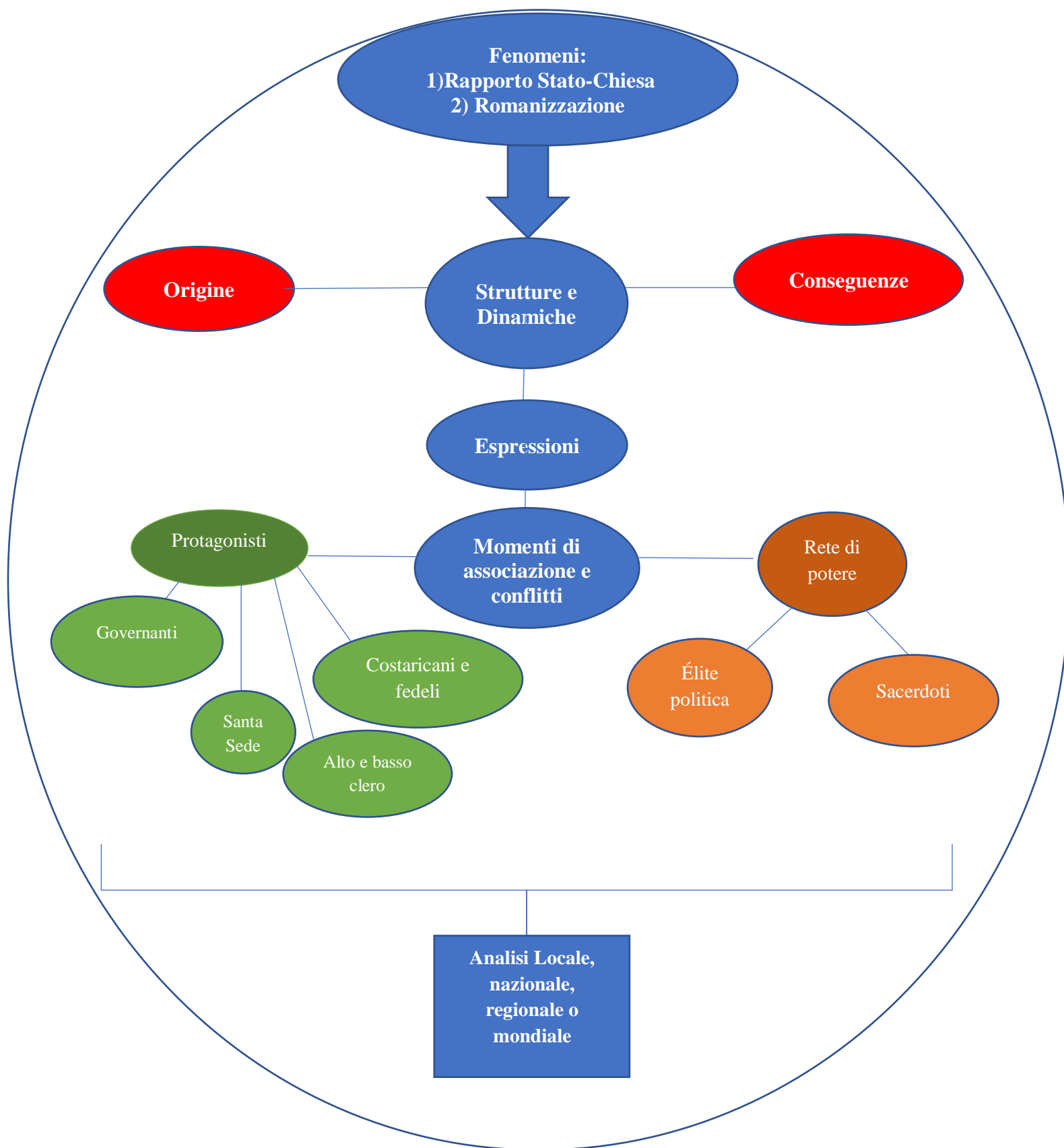
Nel frattempo, la presentazione sincrona della terza e ultima sezione dell'elaborato ha dimostrato in maniera irrefutabile l'esistenza di un processo costante di romanizzazione del clero e dei fedeli costaricani, che non ha conosciuto interruzioni nel tempo. Similmente, in questa terza sezione del lavoro si è spiegato quali furono le attività svolte dagli inviati papali nella regione, rese possibili grazie all'ambiente pacifico del Costa Rica. L'assenza di discrepanze tra le autorità cattoliche e il governo favorirono la romanizzazione e l'opera che dovevano sviluppare gli inviati papali per la pace del Paese e la relazione cordiale con lo Stato. I capitoli VII e VIII sono stati analizzati in modo sincrono. L'invio del rappresentante del Papa deve essere interpretato non solo come un evento promosso dalla diplomazia delle parti, ma anche come una componente fondamentale del processo di romanizzazione guidato



dalla Santa Sede. Il suo arrivo in queste aree permise alla curia romana di ottenere maggiori informazioni sulla regione e di ottenere di conseguenza che il popolo e il clero si sentissero più vicini al Vescovo di Roma. Il processo di romanizzazione si mantenne costante e rispondeva a un piano della Santa Sede che era già in corso da tanto tempo e che reagiva non solo a un evento particolare o al comportamento della società moderna. Roma cercava di consolidare questo processo, trasformandolo nel rapporto ordinario ed abituale tra il clero, i credenti ed essa, in modo che tutta la vita religiosa si svolgesse sotto la sorveglianza del Papa come capo della Chiesa cattolica. Gli aspetti di questo processo, come l'educazione del clero a Roma, la creazione e la crescita di devozioni legate al Papa (come il Cuore di Gesù, Cristo Re, San Giuseppe tra le tante), il rispetto al suo potere sulla Terra e il tentativo di sradicare i mali della modernità vennero incentivati con l'arrivo degli inviati papali nella regione. Gli emissari della Santa Sede furono percepiti in perfetta comunione con la figura del Papa, come persone di potere e a cui portare rispetto, atteggiamenti che non erano solo espressi dai fedeli, ma anche dai governanti della regione. Ne è un altro esempio la maniera con cui fu interiorizzato il processo di romanizzazione e il lavoro svolto dalla diplomazia della Santa Sede in queste terre. Gli elementi indicati non rispondevano solo ad un bisogno particolare in un momento specifico; al contrario, si trattava di una linea perseguita con costanza dalla Santa Sede: da qui l'idea di presentare l'analisi in modo sincrono perché non abbiamo un fenomeno che si esaurisce in un momento determinato, ma che continua nel tempo. Studiare la presenza della Santa Sede in America Centrale alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo è molto importante, perché in questo momento in cui Roma guidava il processo di romanizzazione nella regione, esisteva un vuoto di potere: l'Inghilterra aveva già cominciato a perdere la sua posizione egemonica e gli Stati Uniti non esercitavano ancora una netta dominazione, come sarebbe avvenuto a partire dal 1930. Analizzare l'interferenza della

Chiesa cattolica in questa dinamica mondiale fornisce un elemento scarsamente conosciuto, ma importante per avere un quadro preciso della geo-politica dell'epoca. La Chiesa aveva perso potere in Europa e senza dubbio stava cercando il modo di dimostrare che questo potere e prestigio poteva essere ripristinato in certe realtà, come quella centroamericana. Si spiega così, almeno parzialmente la sua strategia diplomatica fuori dell'Europa. Questa tesi chiarisce come questo processo si sia verificato in Costa Rica tenendo come sfondo l'intera regione dell'America Centrale. Cosa accadde nel resto del pianeta? È la domanda che verrà risolta solo attraverso studi di casi come questo.

Per dimostrare sinteticamente la maniera in cui sono stati esposti i risultati della ricerca, si presenta il seguente grafico che illustra in maniera generale la struttura complessiva del testo:

**Grafico #1****Struttura metodologica della presentazione dei risultati**

Presentata la metodologia e conseguentemente conclusa questa sezione introduttiva della tesi, si può ora passare alla presentazione analitica dei risultati ottenuti nella ricerca.

## **Parte I: Contesto Generale**

### **INTRODUZIONE**

In questa prima sezione del testo si presenta un quadro generale di diversi fatti considerati importanti per la comprensione della ricerca. Nel primo capitolo si presenterà la realtà mondiale che doveva affrontare la Santa Sede durante il periodo di studio della tesi. I temi a trattare sono: la posizione della curia romana di fronte a fatti di grande importanza come l'unificazione italiana e la fine del potere temporale del Papa, l'atteggiamento di Roma verso il liberalismo, gli stati liberali e la massoneria, il problema del socialismo visto dalla Santa Sede, il modernismo e la sua condanna, la Prima Guerra Mondiale e la posizione internazionale di Roma e la reazione della Santa Sede di fronte all'emergere dei regimi e dei movimenti autoritari/totalitari. Nel secondo capitolo si affronterà lo sviluppo storico economico, politico e sociale del Costa Rica durante gli anni dal 1870 al 1936, con lo scopo di comprendere l'ambiente locale durante il periodo affrontato nel presente lavoro. Infine, nel terzo capitolo si presentano le origini del rapporto politico-religioso tra le tre istituzioni studiate nel caso costaricano. Si analizza la sua origine e la sua evoluzione. Come si è detto già in altri momenti della ricerca, questa sezione compie lo scopo di presentare un quadro generale dell'ambiente internazionale e costaricano tra le istituzioni interessate dallo studio.

## **I Capitolo: Chiesa Cattolica e Società negli anni 1870-1936**

### **1. Introduzione**

Il presente capitolo è il primo della sezione che nell'indice della tesi si indica come parte introduttiva. Questo capitolo si propone soltanto di fornire un quadro descrittivo della realtà mondiale all'interno della quale si trovava la Chiesa cattolica nel periodo oggetto di studio. Non si vuole insomma offrire i risultati di una ricerca originale basata sui documenti, ma proporre una ricostruzione generale di aspetti significativi, e per questo lavoro rilevanti, del periodo qui esaminato sulla base di alcuni studi pubblicati sull'argomento. In questa sede, in particolare, si descriveranno sei temi che vengono considerati importanti per comprendere la realtà con cui il vertice cattolico di Roma doveva confrontarsi. In primo luogo si prendono in considerazione in maniera concisa le conseguenze sulla politica estera della Santa Sede della presa di Roma del 20 settembre 1870, da parte della casa reale dei Savoia. Nel secondo punto, si parlerà della reazione della Santa Sede di fronte ai problemi rappresentati dal liberalismo, dagli stati liberali e dalla massoneria; si vedrà quindi come Roma cercò di combattere questi suoi nemici condannandoli e lavorando per rafforzare la figura del Papa, per introdurre nuove festività in onore ai santi e per approfondire il dogma. Oltre a questi due temi, si parlerà dello scontro con il socialismo e il modernismo, condannati entrambi dalla Santa Sede, così come si prenderà in esame il comportamento della Chiesa nel contesto della Prima Guerra Mondiale. Infine, si vedrà la posizione di Roma al sorgere dei regimi e dei movimenti totalitari/autoritari nei decenni 1920 e 1930. Come si è detto, questo capitolo è solamente un generale profilo della situazione riguardante la gerarchia cattolica nel periodo 1870-1936. Non si svolgerà un'analisi profonda e originale di questi temi, ma si presenterà

solo una descrizione concisa dei punti da trattare sulla base di quanto già noto alla storiografia.

## **2. L'unificazione italiana, la fine del potere temporale del Papa e le sue conseguenze sulla politica internazionale della Santa Sede**

Perry Anderson, nel suo libro sull'assolutismo, al momento di parlare dell'Italia si pose una domanda: perché, se lo stato assolutista apparve in Italia, non si trasformò in una unità politica come in Francia, Spagna, Inghilterra e Portogallo? Anderson riteneva la domanda valida, visto che l'Italia era un'unità geografica (è una penisola) dove la maggioranza degli abitanti parlava una lingua simile al fiorentino, poi destinata a diventare la lingua ufficiale della nuova repubblica. Anderson individuò i responsabili di questa situazione nell'impero e nel papato, istituzioni di stampo medievale. Lo storico fu perfino più preciso e affermò che il papato “*resistió contra toda tentativa de conseguir la unificación territorial de la península*”<sup>56</sup>. Questa affermazione permette di comprendere perché il papato e la casa dei Savoia entrarono in un conflitto aspro nel processo di unificazione dell'Italia dopo la seconda metà del secolo XIX.

In questo contesto appare lecita un'altra domanda: perché il papato aveva tanto interesse ad opporsi all'unificazione italiana? La risposta viene dal documento, conosciuto dal 750 fino al 1440 come la “*Donatio Constantini*”, il quale indicava che il papato era l'erede (grazie a Costantino il Grande e suoi doni al Papa Silvestro I) della città di Roma, delle province d'Italia e di grande parte del cosiddetto “Impero Occidentale”, territorio che cominciò a chiamarsi “*Status Pontificius*” e che nel suo momento di maggior espansione racchiudeva,

---

<sup>56</sup> P. ANDERSON, *El Estado Absolutista* (15ª ed.), Siglo XXI, Madrid, España 1998, p. 142.

oltre alla città di Roma, tutta la regione del Lazio, le Marche, l'Umbria e l'Emilia-Romagna (e fino alla Rivoluzione francese anche il Contado Venassino e Avignone in Francia). Fino al 1440, nessuno aveva posto veramente in dubbio la veridicità di questo documento, ma Lorenzo Valla, dopo diversi studi linguistici determinò che il documento non poteva essere del IV secolo d.C. In tal modo la certezza che il Papa era il legittimo regnante dei cosiddetti stati pontifici venne scemando poco a poco.

Come tutto ciò che aveva relazione con la Chiesa cattolica, all'indomani della Rivoluzione francese, anche gli Stati Pontifici cominciarono a risentire di vari mutamenti, non solo geografici, ma anche politici. Nel 1797, le truppe napoleoniche entrarono a Roma<sup>57</sup> e un gruppo di italiani, assecondato dai francesi, il 15 febbraio 1798, chiese al Papa la sua rinuncia alla sovranità temporale, per istituire un “*repubblica democratica sotto la protezione della Francia*”<sup>58</sup>. Come c'era da aspettarsi, il Papa rifiutò. Questo produsse la deportazione di Papa Pio VI in Francia, e il 7 marzo di quell'anno venne dichiarata la Repubblica Romana, che comportò la rimozione delle insegne papali e cardinalizie dal territorio cittadino e l'introduzione del calendario rivoluzionario, mentre nel Quirinale “*vivono i consoli con le loro mogli; il senato siede in Campidoglio e il tribunato nel Palazzo della Cancelleria*”.<sup>59</sup> Pio VI morì il 29 agosto 1799 in esilio. Luigi Barnaba Chiaramonti venne eletto al suo posto con il nome di Pio VII. Il nuovo pontefice, dopo essersi recato in Francia a incoronare Napoleone fu fatto prigioniero, come ritorsione per la sua opposizione alla politica estera dell'imperatore, mentre gli Stati Pontifici vennero annessi all'Impero Francese. Nel 1815, in

---

<sup>57</sup> P. BOUTRY, *La Roma napoleonica fra tradizione e modernità (1809-14)*, in *Storia d'Italia. Annali 16, Roma, la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di L. Fioranti e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, p. 937.

<sup>58</sup> M. P. DONATO, *Roma in rivoluzione (1798, 1848, 1870)*, in *Storia d'Italia. Annali 16, Roma, la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di L. Fioranti e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, p. 908.

<sup>59</sup> *Ibid.*



seguito al Congresso di Vienna, Pio VII riottenne i suoi possedimenti sotto la protezione della Santa Alleanza, e si dedicò alla riorganizzazione in senso autoritario dello Stato Pontificio.<sup>60</sup>

Negli anni 1848-1849,<sup>61</sup> a Roma si verifica un nuovo tentativo repubblicano che aveva lo scopo di togliere il potere temporale al Papa. In quegli anni il Re Sardo-Piemontese Carlo Alberto aveva preso l'iniziativa di una guerra contro gli austriaci nel tentativo di unire parte del territorio italiano. Pio IX<sup>62</sup> non diede il suo appoggio e, in seguito a questo rifiuto, esplose la ribellione che lo costrinse a fuggire, nel novembre 1848, a Gaeta.<sup>63</sup> In questo movimento il neoguelfismo rivestì un ruolo molto importante, perché apriva alla possibilità di un'unione tra il liberalismo e il cattolicesimo. Pio IX si dichiarò contrario al neoguelfismo, anche se, secondo alcuni autori, il movimento dimostrava “*il pensiero istintivo degli italiani cattolici*” per trovare una soluzione alla necessità, avvertita come imperiosa, di unificare l'Italia.<sup>64</sup>

La II Repubblica Romana, dichiarata nel 1848, aveva diverse caratteristiche. Tra queste, “*le istituzioni comunali vengono investite di una funzione centrale diventando depositarie della sovranità popolare*”. Inoltre, si cercò di richiedere la partecipazione dei cittadini attraverso i comizi elettorali. Le elezioni del 15 aprile furono però annullate per la scarsa partecipazione. Inoltre, la neonata repubblica dovette affrontare dei seri problemi, come la povertà e la carestia di alimenti in tutta la regione Lazio.<sup>65</sup> Questi problemi e

---

<sup>60</sup> R. MONGE, *Due mila anni di Papi*, Italia, Gribaudo 2007. p.504

<sup>61</sup> Non si può dimenticare il tentativo del 1831 che, sebbene sia durato solo due mesi, dimostrava inequivocamente che l'idea di uno stato ad organizzazione liberale era condivisa dalla maggioranza della popolazione. Il papato con potere temporale apparteneva ormai ad altri tempi e solo grazie all'intervento degli austriaci gli avvenimenti non precipitarono. Il papato del resto non possedeva più un apparato militare e poliziesco in grado di poter contrastare l'imminente disfatta.

<sup>62</sup> La visione che ebbe Pio IX, come quella dei gesuiti, durante il Risorgimento si può capire meglio in: D. MENOZZI, *I gesuiti, Pio IX e la nazione Italiana. Storia d'Italia. Annali 22, Il Risorgimento*, a cura di M. BANTI e P. GINSBORG, Einaudi Torino 2007. pp.451-478

<sup>63</sup> G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, Roma Italia, Micellanea Historiae Pontificiae, Università Gregoriana 1974. pp. 285-305.

<sup>64</sup> P. GOBETTI, *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Einaudi, Torino 2008. pp. 20-21.

<sup>65</sup> M. DONATO, *Roma in rivoluzione*, p. 927.

l'alleanza tra diverse nazioni cattoliche, tra cui la Francia, determinarono il crollo della repubblica: il 12 aprile 1850 Pio IX rientrò a Roma decretando la dissoluzione della II Repubblica Romana. Ciononostante, l'esperienza repubblicana fu determinante nel processo di disgregazione del potere temporale del papato. Il processo di annessione non fu così semplice e venne realizzato grazie alle contingenze del momento e all'opera di personaggi come Vittorio Emanuele II, Re di Sardegna, il suo Ministro, Camillo Benso di Cavour e Giuseppe Garibaldi.

Il processo di unità rispose a diverse caratteristiche volute proprio da questi personaggi. L'intenzione di Vittorio Emanuele era quella di dichiarare guerra agli austriaci per poter impossessarsi del territorio e dell'influenza che quel regno aveva all'interno della penisola italiana. Vittorio Emanuele per realizzare il progetto aveva bisogno di un buon esercito, per cui investì tempo e denaro per affrontare la guerra che si avvicinava. Nel 1859, l'esercito piemontese contava almeno 47.000 uomini di truppa e 3.000 ufficiali.<sup>66</sup> Prima di quell'anno Vittorio Emanuele e il suo ministro Camillo Benso di Cavour stipularono con la Francia di Napoleone III, non solo l'alleanza nella Guerra di Crimea, ma anche una coalizione contro l'Austria. L'alleanza nacque come provvedimento di difesa da una probabile aggressione austriaca, ma il vero interesse della Francia era quello di indebolire l'Austria, mentre quello del Regno di Sardegna era di ottenere l'unità d'Italia. Il patto, tra la casa Savoia e Napoleone III, venne firmato nel 1858. Il risultato di tale intesa portò alla guerra, che terminò con l'annessione della Lombardia al regno di Sardegna, ma senza l'importante territorio del Veneto che, in seguito al patto di Villafranca, rimaneva in mani austriache.

---

<sup>66</sup> M. BANTI, *Il Risorgimento italiano*, Laterza, Bari 2004. p.107.

Il risultato della guerra venne percepito come ingiusto dal Regno di Sardegna, ma presto la situazione divenne favorevole a un'unità italiana. Tra l'aprile e il giugno 1859, la Toscana,<sup>67</sup> Parma, Modena, Bologna e la Romagna decisero di unirsi al Regno Sardo e, attraverso differenti plebisciti avallarono l'annessione. Il 4 novembre 1860 lo stesso sistema plebiscitario permise che anche le Marche e l'Umbria passassero sotto casa Savoia. Precedentemente, l'11 maggio 1860, Giuseppe Garibaldi e i suoi "Mille" erano sbarcati a Marsala, in Sicilia, dove, appoggiati dagli antiborbonici, avevano risalito la penisola con lo scopo di cacciare Francesco II di Borbone che regnava su Napoli e le Due Sicilie. Il re dovette abdicare il 6 settembre 1860.<sup>68</sup> Le continue vittorie spinsero Garibaldi a marciare su Roma, con il proposito di impossessarsi dell'ultimo territorio che rimaneva al Papa. Per evitare lo scontro con gli alleati francesi che difendevano la città, Cavour e Vittorio Emanuele obbligarono Garibaldi a fermarsi, dichiarando esaurita l'offensiva, ritenendosi soddisfatti di quanto avevano ottenuto fino a quel momento.<sup>69</sup>

Il 18 febbraio 1861 il Parlamento del nuovo regno si riunì per la prima volta nella sua capitale Torino. Il 17 marzo Vittorio Emanuele fu proclamato Re d'Italia e il 23 di quello stesso mese si formò il primo governo del regno, guidato da Cavour.<sup>70</sup> In questa maniera, nel periodo di tempo 1850-1870, anno della caduta di Roma, il Regno di Sardegna era diventato Regno di Italia, con una notevole crescita del suo territorio. Ad esempio, nel 1850 il Regno di Sardegna possedeva solo due città importanti -Torino e Genova-, mentre nel 1870, il Regno d'Italia comprendeva, oltre alle già citate città, Milano, Bologna, Firenze (che diventò

---

<sup>67</sup> Nel caso della Toscana i voti furono: 386.445 a favore dell'annessione, contro 14.925. Gli emiliani votarono così: 427.512 a favore e solo 756 contro l'annessione in H. HEARDER, *Cavour. Un europeo piemontese*, Laterza Bari, Italia 2000, p. 183.

<sup>68</sup> BANTI, *Il Risorgimento italiano*, p.114.

<sup>69</sup> HEARDER, *Cavour. Un europeo piemontese*. pp.185-198.

<sup>70</sup> BANTI, *Il Risorgimento italiano*. p.117.

capitale nel settembre 1865),<sup>71</sup> Pisa, Napoli, Palermo.<sup>72</sup> Nel 1870, l'unico territorio mancante per completare l'unità della penisola erano la città di Roma e il circostante territorio laziale, che si trovavano ancora sotto il potere temporale del Papa ed erano custoditi dai francesi. Che Roma cadesse, era ormai solo una questione di tempo.

Il 20 settembre 1870, i bersaglieri entrarono a Roma, la città del Papa, attraversando Porta Pia. Per quali motivi il Papa, Pio IX, non era d'accordo con l'annessione di Roma al Regno di Italia? Le ragioni principali erano due. La prima era che la Santa Sede chiedeva fermamente l'esistenza di un pezzo di territorio che potesse dare al Papa la sovranità necessaria per svolgere liberamente il suo ministero divino e terreno; la seconda era che i leader dell'impresa unificatrice erano degli esponenti liberali, che credevano nella secolarizzazione e laicizzazione della società, talora anche vicini alla massoneria. Aderivano insomma ad ideologie che Roma aveva condannato molto tempo prima e che aveva ricondannato nel 1864 mediante la pubblicazione dell'enciclica "*Quanta Cura*" e il "*Sillabus*"<sup>73</sup>. Camillo Benso di Cavour era sostenitore delle proposte enunciate da Félicité Robert de Lamennais che credeva in "*una chiesa libera in una società libera*" (questa proposta fu condannata dalla Santa Sede mediante l'Enciclica papale "*Mirari Vos*" di Gregorio XVI<sup>74</sup>) e di quelle di Charles de Montalambert che indicava "*Libera Chiesa in Libero Stato*". Cavour usò quest'ultima frase nel suo intervento dell'11 ottobre 1860, dove spiegava al Papa che poteva "*essere indipendente, perdendo il potere temporale*",<sup>75</sup> ossia che

---

<sup>71</sup> A. C. JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia. Dall'unificazione ai giorni nostri* (5ªed), Einaudi, Torino 1978. p. 22.

<sup>72</sup> BANTI, *Il Risorgimento italiano*, p.112.

<sup>73</sup> Su questa condanna così come sulle censure contro la secolarizzazione e la laicità si scriverà nel prossimo punto del presente capitolo.

<sup>74</sup> H. POTTMEYER, *Ultramontanismo ed ecclesiologia*, «*Cristianesimo nella Storia*», XII, Fascicolo 3, Ottobre 1991, p.538.

<sup>75</sup> B. CAMILLOC, *Stato e Chiesa. La Questione Roma*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992. pp. 160-161.

*“il potere temporale era ormai anacronistico e non costituiva un’efficace garanzia d’indipendenza asservendo il papa a truppe straniere, e la libertà della Chiesa poteva essere assicurata da un’effettiva separazione fra Chiesa e Stato”*. Cavour insisteva sul fatto che il Papa doveva arrendersi all’evidenza che Roma avrebbe fatto parte del nuovo Regno d’Italia. Questo argomento venne ripetuto il 27 marzo 1861 davanti al parlamento italiano. Cavour, però, non poté vedere il sogno di Roma italiana realizzarsi. Morì il 6 giugno 1861, anche se l’Italia, ormai, era fatta.<sup>76</sup>

Tra il 1861, anno dell’unificazione italiana e il 20 settembre 1870, giorno della breccia di Porta Pia con la conseguente presa di Roma, il conflitto tra il papato e il Regno d’Italia si fece critico. Tra i principali oppositori all’unità d’Italia vi erano i gesuiti, la cui posizione era apertamente contro la creazione di uno Stato che controllasse l’intera penisola. Il loro rifiuto non risaliva ai fatti del 1861, ma aveva avuto origine dal 1848, come bene ha spiegato Daniele Menozzi nel suo saggio: *“I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana”*. In questo contributo, si descrive che esisteva dal 1848 un progetto che intendeva porre Roma a capo del processo unitario italiano, per fare *“della penisola il paese che portava nel mondo la civiltà cristiana”*. Per diversi motivi, sia Pio IX che i gesuiti si opposero al progetto. Il principale motivo per il quale Pio IX avversava le proposte di Cavour e, dopo la morte di costui, quelle del regno sardo, oltre alla perdita della sovranità, vi era il pericolo della laicizzazione dello Stato, come dimostrava il destino toccato ai territori annessi al regno sardo.<sup>77</sup>

---

Su questo argomento si raccomanda la lettura di: U. LEVRA (a cura di) *Cavour, l’Italia e l’Europa*, Il Mulino, Italia 2011. H. HEARDER, *Cavour. Un europeo piemontese* Bari, Italia, Laterza 2000. S. ROMANO, *Libera Chiesa. Libero Stato? Il Vaticano e l’Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, TEA, Milano 2005.

<sup>76</sup> HEARDER, *Cavour. Un europeo piemontese*, pp.185-198.

<sup>77</sup> G. MARTINA, *Pio IX (1851-1866)*, Micellanea Historiae Pontificiae, Università Gregoriana, Roma 1974. pp. 93-94.

Durante questi anni, il Papa cominciò a trovarsi isolato, privo di qualsiasi appoggio, non solo presso settori dell'opinione pubblica, ma anche presso le potenze cattoliche. Poco a poco iniziarono ad abbandonarlo tutti gli alleati e perfino il suo principale difensore, Napoleone III, che nella Convenzione franco-italiana del 15 settembre 1864 si impegnavano a “*ritirare da Roma le sue truppe, lasciando al papa due anni di tempo per organizzare un suo esercito*”.<sup>78</sup> Inoltre, anche il governo prussiano “*spingeva il governo italiano ad occupare lo Stato pontificio*”.<sup>79</sup> In questo contesto, si registrò la ritirata delle truppe francesi impegnate nella guerra franco-prussiana e il 20 settembre 1870 i bersaglieri italiani, approfittando delle circostanze, fecero il loro ingresso nella città del Papa attraverso Porta Pia. Alle 10:10 Federico Cocito del 12° Battaglione fu il primo bersagliere a superare la breccia, dando inizio a uno scontro a fuoco nonostante sin dalle 10 di mattina, secondo alcuni autori, sventolasse una bandiera bianca sulla cupola di San Pietro. Il combattimento durò una ventina di minuti e quando terminò Roma, la Città Eterna, la Città del Papa, era diventata parte del territorio del Regno d'Italia.<sup>80</sup> Il 3 febbraio 1871 venne dichiarata capitale di questo regno.<sup>81</sup>

Di fronte all'invasione e ai fatti successivi, il Papa protestò con veemenza, ma, mai né Pio IX né i suoi successori Leone XIII, Pio X e Benedetto XV riuscirono a ottenere la restituzione del territorio pontificio. Solo nel 1929 con i Patti Lateranensi (di questo tema si parlerà dettagliatamente tra poco) Pio XI ottenne un piccolo territorio sovrano. Prima di questi patti, i papi concentrarono i loro sforzi sulla cosiddetta “*Questione Romana*”. Pio IX,

---

<sup>78</sup> G. MARTINA, *Pio IX (1851-1866)*, p. 96.

<sup>79</sup> C. M. FIORENTINO, *Dalle stanze del Vaticano: il venti settembre e la protesta della S. Sede 1870-1871*, «Archivum Historiae Pontificiae», N° 28, 1990, p. 287.

<sup>80</sup> A. DI PIERRO, *L'ultimo giorno del Papa Re. 20 settembre 1870: la breccia di porta Pia*, Mondadori, Milano 2007, p. 139.

<sup>81</sup> G. MARTINA, *Roma, dal 20 settembre 1870 all'11 febbraio 1929*, in *Storia d'Italia. Annali 16, Roma, la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyła*, a cura di, L. Fioranti e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, pp. 1066.

isolato territorialmente e diplomaticamente, decise di dichiararsi prigioniero all'interno dei Palazzi del Vaticano e scomunicare tutti coloro che “*avevano partecipato alla spoliazione del “patrimonum Petri”*”.<sup>82</sup> Assieme a lui cominciarono a far sentire la loro voce, oltre alla curia romana, ai vescovi, ai preti regolari e secolari, associazioni e giornali cattolici non solo di Roma, ma di ogni parte del mondo che protestavano contro la presa della città. La protesta si basava sugli argomenti tradizionali del mondo cattolico: la presa di Roma era parte del processo di laicizzazione e secolarizzazione della società iniziato dalla Rivoluzione francese; il governo del regno sardo era diventato solo con l'uso della forza militare italiano, quindi non con il consenso generale; la spoliazione del patrimonio di san Pietro, con la razzia dei territori che garantivano l'autonomia del Vicario di Cristo, era una dimostrazione dell'approssimarsi della venuta dell'Anticristo.<sup>83</sup> Il processo di unificazione italiana per la Santa Sede era molto pericoloso, perché toglieva l'indipendenza temporale del Papa e quindi restringeva il libero esercizio del potere spirituale a lui conferito da Dio. Da un certo punto di vista, il Papa aveva ragione: era ovvio che la realtà della sua città sarebbe cambiata per non tornare mai più come prima e non era certo irragionevole pensare che, nel caso in cui l'Italia fosse entrata in una guerra, la libertà di azione della Santa Sede ne sarebbe stata condizionata.

La caduta di Roma, oltre a rappresentare un importante anello mancante all'unità di Italia, decretò la scomparsa nella penisola italiana della struttura politica-sociale che seguiva il modello dell’“*ancien régime*”, come ben ha scritto Giacomo Martina. La realtà cambiava. Scomparvero la discriminazione confessionale e l'intolleranza religiosa, nonché il monopolio

---

<sup>82</sup> R. LILL, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, Laterza, Bari 2010. p. 85.

<sup>83</sup> G. MARTINA, *La Fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca, in Italia*. «Archivum Historiae Pontificiae», N° 9, 1971, p. 316.

della Chiesa nell'educazione e nell'assistenza. Fu così che a Roma la professione di insegnante poté essere esercitata anche dagli acattolici e che la società si aprì alla libertà religiosa. Allo stesso tempo crebbe anche la diffidenza per l'educazione cattolica: il tentativo di fondare un'Università Cattolica “*fu presto soffocato dalle autorità italiane*”. Nel 1873 successe un episodio simile, quando il Collegio di Trinità dei Monti fu minacciato di chiusura dal governo se i suoi professori non avessero conseguito il titolo educativo presso le istituzioni accademiche italiane; fatto difficile da realizzare, visto che questi insegnanti erano in maggioranza cittadini stranieri. Di fronte all'emergenza, il Papa chiese ai professori “*Fatemi ogni sacrificio per salvarmi quelle anime*”.<sup>84</sup> Per la Santa Sede, insomma, il potere temporale del Papa era veramente terminato e, per questa ragione, bisognava iniziare un nuovo capitolo che la riposizionasse nello scenario mondiale.

Il governo italiano il 13 maggio 1871, decretò “*La legge delle Guarentigie*”. Questo era un documento composto da 19 articoli, che si prefiggeva di regolare il rapporto tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica, in special modo con il Papa, capo della Chiesa. Come afferma Giacomo Martina tali norme dimostravano il “*crollo definitivo di un regime secolare, il trionfo di quelle libertà che [i papi] avevano tante volte condannato, l'affermazione di uno Stato che rivendicava la sua piena autonomia e il suo distacco dalla Chiesa*”.<sup>85</sup> Le disposizioni assicuravano un ampio grado di libertà del Papa, la cui persona era dichiarata sacra e inviolabile. Se qualcuno avesse attentato contro la sua incolumità avrebbe dovuto risponderne allo Stato italiano. Inoltre, si indicava che, in territorio italiano il governo avrebbe reso al Papa gli onori destinati a un sovrano, riconoscendo il suo ruolo di guida dei

---

<sup>84</sup> G. MARTINA, *La Fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca, in Italia*, p. 370.

<sup>85</sup> G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Micellanea Historiae Pontificiae, Università Gregoriana, Roma 1974. p. 255.



cattolici; ugualmente si autorizzava il Sommo Pontefice a mantenere il numero consueto di guardie sia per la sua protezione che per la custodia dei palazzi apostolici. Si stabiliva che il governo italiano avrebbe pagato alla Santa Sede un totale di 3.225.000 lire come indennizzo. Si decretava anche che durante il periodo di sede vacante il governo italiano non poteva porre impedimento alcuno alla libertà dei cardinali, permettendo loro di svolgere il compito di eleggere un nuovo Papa.<sup>86</sup>

La seconda parte della legge regolava la relazione Stato-Chiesa in Italia. Negli articoli 14 e 19 si stabiliva che era abolita ogni restrizione del diritto di riunione dei membri del clero, che il governo rinunciava al diritto di legazia apostolica in Sicilia e che ai vescovi non era richiesto il giuramento verso il Re. Si indicava che erano aboliti l'exequatur e il placet regio, così come ogni altra forma di assenso governativo per la pubblicazione degli atti delle autorità ecclesiastiche. Si manteneva però la placitazione governativa per l'accesso ai benefici ecclesiastici. La Santa Sede reagì con un severo rifiuto, che venne espresso mediante l'enciclica papale "*Ubi Nos*", pubblicata il 15 maggio 1871, dove "*le guarentigie*" offerte dal Regno di Italia erano giudicate inutili perché "*non assicuravano in nessun modo il libero governo del potere conferito da Dio al papa*". Inoltre, l'enciclica indicava che le leggi erano inammissibili, perché "*non si poteva riconoscere che un'autorità divina sull'ordine morale e religioso e sul governo della Chiesa fosse ridotta ad una semplice concessione del potere laico, che poteva limitarlo a suo piacere*".<sup>87</sup>

Il rifiuto della Santa Sede si prestava a un'altra domanda: quale sarebbe stato il comportamento dei cattolici italiani nella vita civile e politica del Regno d'Italia? Il problema

---

<sup>86</sup> JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia. Dall'unificazione ai giorni nostri*, pp. 43-44.

<sup>87</sup> MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, p. 256.

sorse nel 1874, quando i vescovi italiani chiesero alla Santa Sede se i cattolici potevano partecipare alle urne elettorali, ottenendo come risposta un chiaro: “*Attentis omnibus circumstantiis, non expedit*”.<sup>88</sup> La posizione della Santa Sede rappresentò un problema religioso e morale per i cattolici italiani; chi non accedeva alle urne dimostrava di essere contrario al governo e chi lo faceva si opponeva a quanto indicato da Roma. Lo stato reale delle cose nel cattolicesimo italiano dopo la breccia di Porta Pia era questo, di fatto, segnato da forti contrapposizioni. Dopo il 1870, la curia romana doveva fare fronte ai governi liberali, non solo in Italia, ma anche in Europa, e in America. Questo tema si esaminerà nelle pagine seguenti: come si comportò e quale fu l’atteggiamento della Santa Sede nei confronti del liberalismo, gli stati liberali e la massoneria?

### **3. L’atteggiamento di Roma verso il liberalismo, gli stati liberali e la massoneria**

L’atteggiamento della Santa Sede verso questi temi durante il periodo di studio fu di una condanna forte e netta. La condanna venne formulata in encicliche e in altri documenti papali, così come nel diritto canonico. La si può rilevare anche nelle feste religiose introdotte con il fine di attaccare quelli che erano ritenuti i mali del tempo, come il liberalismo, gli stati liberali e la massoneria. Questi errori della società moderna furono fustigati ben prima del 1870. Ad esempio, la massoneria fu condannata per la prima volta nel 1738 da papa Clemente XII nell’enciclica “*In Eminentissimis*”. Da primo intervento fino al 1936, fine di questo periodo di studio, la massoneria fu censurata da diversi papi. Nella seguente tabella si presenta il nome del Papa, della lettera o della costituzione apostolica o della enciclica con cui fu condannata e, infine, la data di pubblicazione del documento di condanna.

---

<sup>88</sup> G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla restaurazione all’età giolittiana*, Laterza Roma-Bari 1988. p. 48.

**Tabella #1**  
**Papi, encicliche, lettere e costituzioni apostoliche che hanno condannato la**  
**massoneria e loro data di pubblicazione**

Nome del Papa	Nome dell'Enciclica o altro documento	Data di pubblicazione
<b>Clemente XII</b>	Lettera Apostolica: <i>In Eminent,</i>	24 aprile 1738
<b>Benedetto XIV</b>	Costituzione Apostolica: <i>Providas</i>	18 maggio 1751
<b>Pio VII</b>	Costituzione Apostolica: <i>Ecclesiam a Jesu Christo,</i>	13 settembre 1821
<b>Leone XII</b>	Costituzione Apostolica: <i>Quo Graviora,</i>	13 marzo 1825
<b>Pio VIII</b>	Enciclica: <i>Traditi Humilitati</i>	24 maggio 1829
<b>Gregorio XVI</b>	Enciclica: <i>Mirari Vos</i>	15 agosto 1832
<b>Pio IX</b>	Enciclica: <i>Qui Pluribus</i>	9 novembre 1846
	Allocuzione: <i>Quibus Quantisque,</i>	20 aprile 1849
	Enciclica: <i>Nostis et Nobiscum,</i>	8 dicembre 1849
	Enciclica: <i>Quanta Cura,</i> (Syllabus)	8 dicembre 1864
	Alocuzione: <i>Multiplies Inter,</i> Costituzione	25 settembre 1865
	Apostolica: <i>Apostolicae Sedis,</i> Lettera	12 ottobre 1869
	Apostolica: <i>Quamquam,</i> Lettera Apostolica: <i>Exortae.</i>	29 maggio 1873
<b>Leone XIII</b>		29 aprile 1876
	Enciclica: <i>Humanum Genus,</i> Enciclica: <i>Dall'alto dell'Apostolico Seggio,</i>	20 aprile 1884
	Enciclica: <i>Inimica Vis,</i>	15 ottobre 1890
	Enciclica: <i>Custodi di Quella Fede.</i>	8 dicembre 1892 8 dicembre 1892
<b>Pio X</b>	Parla sulla massoneria nelle Encicliche: <i>Vehementer Nos,</i> e	11 febbraio 1906
	<i>Une Foi Encore.</i>	6 gennaio 1907

Fonte: Elaborazione propria.

La Santa Sede considerava il liberalismo e gli stati liberali alla stregua della massoneria, mali moderni che dovevano essere condannati e combattuti. La riprovazione era specifica anche nel testo del Dogma dell'Immacolata Concezione, nel Syllabus e nelle

deliberazioni del Concilio Vaticano I. Il dogma dell'Immacolata Concezione, decretato nella bolla "*Ineffabilis Deus*" dell'8 dicembre 1854, voleva sollecitare nelle "*masse popolari del mondo cattolico nel segno entusiastico del culto mariano*" l'opposizione contro le proposte e il modo di vita indicato dal liberalismo, critico verso la Chiesa e la religione. Il dogma ricordava che la "*imago Mariae*" riproduceva quella della stessa Chiesa cattolica: dunque la Chiesa era uguale a Maria concepita "*sine macula*" e aveva bisogno del potere temporale per poter sviluppare il suo ruolo e per diffondere i comandamenti che Dio, il suo creatore, le aveva consegnato.<sup>89</sup>

Il Sillabus condannava in special modo il liberalismo quando inneggiava alla libertà di pensiero, stampa e religione. Nel Sillabus, pubblicato insieme all'enciclica "*Quanta Cura*", si dichiararono anatemi "*los últimos principios del Liberalismo radical*",<sup>90</sup> assieme al panteismo, il naturalismo, il razionalismo assoluto e moderato, l'indifferentismo, il latitudinarismo, le società segrete, bibliche e clerico-liberali, così come ogni tentativo di concedere dei diritti ad appartenenti ad altre fedi che non fossero il cattolicesimo. Inoltre, si esecrava ogni intenzione di dare un potere supremo allo Stato sopra la Chiesa, di introdurre la separazione tra lo Stato e la Chiesa, di dare allo Stato un carattere etico, facendone il creatore della sua propria morale con il risultato inevitabile di condurre alla separazione già indicata; di permettere il matrimonio civile, di permettere la libertà di coscienza, di togliere il potere temporale al Papa e, infine, indicargli come doveva comportarsi.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> C.M. FIORENTINO, *Dalle stanze del Vaticano il venti settembre*, p. 290.

<sup>90</sup> G. MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días. Tomo III, Época de Liberalismo*, Ediciones Cristiandad, España 1974, p. 219.

<sup>91</sup> E. ROSSI, (a cura di). *Il Sillabus*, Parenti, Firenze 1957. pp. 31-51. Così come MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), pp. 217-26.

Il Concilio Vaticano I fu l'occasione per la Chiesa di ribadire la sua posizione contro il laicismo nato con la Rivoluzione francese e che si stava diffondendo nella società del periodo.<sup>92</sup> Il principale tema discusso nel concilio riguardava la dichiarazione dell'infallibilità papale. Secondo una parte dei vescovi, una dichiarazione del genere poteva diventare “*un atentado contro los derechos de los obispos, relegados a un segundo lugar frente al pastor supremo*”. Con una tale dichiarazione si poteva staccare il Pontefice dal corpo della Chiesa, al punto che per alcuni, i vescovi presenti al Concilio si presentavano come “*príncipes de la Iglesia, [pero que] volverían a sus respectivas sedes convertidos en simples funcionarios de un monarca absoluto de tipo oriental*”.<sup>93</sup> Il Concilio Vaticano I iniziò l'8 dicembre 1869 e i 774 vescovi che si trovavano a Roma (alla fine ne rimasero 600)<sup>94</sup> si divisero in due parti: la grande maggioranza a favore dell'infallibilità e un piccolo gruppo contro questa dichiarazione. Quasi tutti i vescovi italiani, latinoamericani, spagnoli, irlandesi, missionari, un gruppo di francesi, svizzeri e belgi erano d'accordo sulla dichiarazione di infallibilità. Il secondo gruppo era composto da vescovi austriaci, tedeschi, ungheresi, un gruppo consistente di francesi e di cattolici liberali, capeggiati da Dupanloup, Dorboy, Maret, Ketteler, Ruscher, Schwarzenberg e Strossmayer.<sup>95</sup>

Nei piani della Santa Sede si pensava di presentare cinque documenti, però per diversi motivi, non ultimo la presa di Roma, ne furono discussi solo due. Il primo documento venne presentato con il nome “*De doctrina Catholica*” e fu approvato all'unanimità il 24 aprile 1870 con il titolo “*Dei filius*”. Il testo riguardava la “*concezione cattolica della creazione,*

---

<sup>92</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), p. 227.

<sup>93</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), p. 234.

<sup>94</sup> LILL, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, p. 80.

<sup>95</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), pp. 237-39.

*rivelazione e fede e il rapporto tra fede e ragione*".<sup>96</sup> Il 18 luglio 1870, con l'assenza di 4 cardinali, 2 patriarchi, 24 arcivescovi e una sessantina di vescovi che avevano lasciato Roma, ebbe luogo la votazione per la costituzione chiamata "*Pater aeternus*", la quale ottenne "533 voti favorevoli e soltanto due contrari". Il voto ratificava il dogma dell'episcopato universale del pontefice e della sua infallibilità.<sup>97</sup> La costituzione era composta da 4 capitoli, ma solo gli ultimi due di speciale importanza. Il terzo capitolo riguardava il primato giurisdizionale del Papa e il quarto l'infallibilità del magistero papale, capitolo che rafforzava la figura e la persona del Sommo Pontefice. Il documento definiva l'infallibilità "*ex cathedra*", il che significava che: "*cuando el papa, en el ejercicio de su supremo magisterio y como pastor de todos los cristianos, define con su suprema autoridad apostólica una doctrina que atañe a toda la Iglesia en cuestiones de fe o de moral*" non sarebbe stato mai in errore e, quindi, quanto da lui affermato era irrefutabile. Una tale definizione gli conferiva un potere smisurato all'interno della Chiesa e, di conseguenza, abbatteva anche un postulato del gallicanesimo che sosteneva che la decisione del magistero papale era revocabile "*con el consenso de la Iglesia*".<sup>98</sup> Il 19 luglio 1870 scoppia la guerra tra Francia e Prussia e "*la mayor parte de los obispos juzgó oportuno ausentarse de Roma*". Il 1° settembre ebbero luogo alcune sedute, ma il 20 ottobre, un mese dopo la presa di Roma "*el concilio quedó suspendido por tiempo indeterminado*",<sup>99</sup> però non senza lasciare un'eredità preziosa per il papato e la sua figura. La dichiarazione di infallibilità decretò la fine dell'ormai decadente gallicanesimo ed "*estimulo el proceso de centralización... y reforzó la autoridad del papado precisamente en*

---

<sup>96</sup> LILL, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, p. 81.

<sup>97</sup> LILL, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, p.82.

<sup>98</sup> K. SCHATZ, *El Primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae Santander, España 1996, p. 224.

<sup>99</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 251.

*un momento en que abundaban los ataques contra él*".<sup>100</sup> Si formò così un ambiente dove il papato primeggiava al punto di credere che sempre si "*haría de la voluntad del papa el criterio de la Iglesia*".<sup>101</sup>

Si arriva così al 1870, anno di inizio di questo lavoro, quando la Chiesa aveva definito esplicitamente la sua condanna del liberalismo (laicismo, secolarizzazione, libertà di stampa, di pensiero e di religione erano frutto del liberalismo), degli stati liberali e della massoneria, dovunque fossero presenti, in Europa oppure in America. Stabilito che la Chiesa li aveva già stigmatizzati come errori della società moderna, si vedrà ora brevemente come si comportò la Santa Sede nel periodo tra il 1870 e il 1936 per affrontarli. Nel caso latinoamericano, dopo il 1870, il secondo liberalismo fece la sua apparizione nella quasi totalità dei neonati stati indipendenti del Nuovo Continente. Questo liberalismo sotto la bandiera di ordine e progresso, della lotta tra civiltà e barbarie, così come per l'influsso del positivismo, la massoneria e il razionalismo avviò un processo di secolarizzazione delle società di ogni Nazione, così come la separazione tra lo Stato e la Chiesa cattolica. I casi più famosi in America Latina furono quello messicano, affermatosi nel decennio 1850-1860 con Benito Juárez e consolidato nel 1870<sup>102</sup> dai suoi successori e quello cileno iniziato dopo il 1863. Il

---

<sup>100</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 256.

<sup>101</sup> K. SCHATZ, *El Primado del papa. Su historia desde los orígenes*, p. 226.

<sup>102</sup> Il caso messicano è molto particolare, visto che il Messico è uno dei Paesi latinoamericani più cattolici. Qui si registrarono le lotte più cruente tra Stato e Chiesa, ad esempio, nel 1833 il governo decretò il divieto alla Chiesa di vendere oppure di trasferire le sue proprietà, provvedimento attraverso il quale il governo si appropriò delle missioni del nord di Messico. Durante il periodo di Benito Juárez si decretarono diverse leggi, nel 1857, la "Ley Lerdo" del 25 giugno che dettava la "*desamortización de los bienes eclesiásticos*"; nel 1859 "*se declaró la nacionalización de los bienes de la entidad religiosa, acompañada con la reducción de fueros o privilegios a clérigos y la prohibición de que los asuntos civiles fueran ventilados en tribunales eclesiásticos*". Durante il porfiriato (1887-1911), la situazione della Chiesa migliorò. Porfirio Díaz "*no sólo no la combatió sino que la incorporó en su proyecto de gobierno para regir la nación*". Mentre nei decenni 1920-1930, il rapporto tra Stato e Chiesa si trasformò in un vero incubo che sboccò nella guerra civile. Nel 1926, nel periodo costituzionale di Plutarco Elías Calles, venne approvata la denominata "Ley Calles" che in sintesi era la massima "*expresión de la supremacía del Estado sobre la Iglesia*". Questo provocò nel 1927 la guerra conosciuta come la "Cristada", tema che sarà sviluppato più avanti in questo capitolo. Le citazioni di questo paragrafo vengono dal testo: J. MARTÍNEZ, *Relación Estado-Iglesia y promulgación de las leyes de libertad de culto*

liberalismo si affermò anche in Guatemala nel 1871 con Justo Rufino Barrios, El Salvador grazie all'influenza dello stesso Barrios dopo il 1875, Colombia a partire dal 1850 e Ecuador dopo la morte del presidente Gabriel García Moreno, avvenuta nel 1875. In questi Paesi il programma di governo presentava diversi punti simili, ma questo non vuol dire, come la Santa Sede credeva, che in tutti i Paesi la realtà fosse la stessa<sup>103</sup> anche se era simile il comportamento dei liberali.<sup>104</sup> Difatti, la Chiesa cattolica dovette affrontare ovunque le espulsioni di vescovi e di ordini religiosi, la confisca dei suoi beni, dichiarazioni di libertà di stampa, pensiero e coscienza, la “separazione” tra Stato e Chiesa (ma questa misura in realtà era indirizzata a controllare il vertice cattolico e non comportava una vera e propria separazione), la secolarizzazione dei cimiteri, della scuola pubblica e la l'affermazione della laicità dello Stato. Questi interventi venivano presi nel quadro di un ordinamento “democratico” che veniva proposto come modello politico dei Paesi latinoamericani.<sup>105</sup>

---

*México/España. Una mirada comparada*, en *Estado Laico y Contrarreforma al 24 Constitucional*, E. MASFERRER (comp), Libros de la Araucaria, México 2013. pp. 80-82.

<sup>103</sup> E. LUQUE, *Libertad eclesial y separación Iglesia-Estado en Colombia. Opción del Delegado Apostólico Monseñor Mieczyslaw Ledochowski*, «Boletín de Historia y Antigüedades», Num. 828, 2005, scaricabili dal sito <[http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-113067\\_archivo.pdf](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-113067_archivo.pdf)> (luglio 2017) p. 28.

<sup>104</sup> L'enciclica “*Exortae in sita ditione*”, di Pio IX, dell'aprile 1876, dimostra l'inconsistenza del pensiero papale quando comparava il Brasile al resto dell'America Latina nel condannare l'errore che sosteneva che i movimenti massonici non erano contrari alla fede cattolica. La massoneria nel continente americano si differenziava da Paese a Paese. La massoneria messicana e guatemalteca era anti-clericale, ma la massoneria costaricana era composta da diversi sacerdoti che, invece, di volere la distruzione del cattolicesimo ne volevano assumere il controllo.

Ugualmente, i liberali latinoamericani si comportavano in maniera differente nei confronti del cattolicesimo. Benito Juárez durante l'epidemia di colera del 1850 temendo di morire si era confessato, aveva fatto la comunione e partecipato a una processione a Oaxaca; più tardi, quando diventò “*perseguidor*” della Chiesa, volle lo stesso che sua figlia venisse educata da un prete e non le permise il matrimonio civile. Justo Rufino Barrios osteggiava invece solo i cattolici, ma non il cristianesimo in generale, al punto che cercò di instaurare in Guatemala comunità di protestanti statunitensi che, secondo lui, avrebbero migliorato l'economia nazionale. In: E. CÁRDENAS, *América Latina: La Iglesia en el siglo liberal*, Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Teología y Centro Editorial Javeriano (CEJA) Colombia, 1996, p. 47. E.R. BENDAÑA, *La Iglesia en la Historia de Guatemala*, Editer Artemis Guatemala 2011.

<sup>105</sup> In un Paese come il Nicaragua, dove i liberali giunsero al potere nel 1892, il loro comportamento fu “uguale” a quello dei loro compagni che lo avevano assunto nel decennio del 1870.



La realtà in Europa non era molto differente. Secondo i vertici cattolici, l'Italia costituita nel 1861, si era impadronita di Roma nel 1870 per farla diventare la capitale di un regno guidato da liberali e massoni. In Francia, cadeva Napoleone III, ultimo “amico” della Santa Sede, dopo essere stato sconfitto dai prussiani. La Francia viveva un'epoca di eventi drammatici, con la formazione della Terza Repubblica il 4 settembre 1870 e quindi con l'apparizione della Comune di Parigi che governò la capitale dal 18 marzo al 28 maggio 1871. La Comune lasciò un triste ricordo nei parigini: in una sola settimana “*vengono giustiziate negli scontri o dopo procedimenti sommari*” almeno 20.000 persone. La caduta della Comune fu veloce, però diede forza al modello democratico francese il quale, nel 1875, mediante l'Assemblea nazionale approvò tre leggi che rafforzarono la democrazia stabilendo il nuovo Parlamento diviso in due Camere, una denominata Camera dei Deputati, eletta attraverso il voto universale dei cittadini di sesso maschile e il Senato, che era composto da due tipi di membri, i senatori a vita e i senatori che erano eletti da un corpo elettorale di secondo grado.<sup>106</sup>

In quegli stessi anni anche la Germania raggiunge l'unità. Il 18 gennaio 1871, grazie all'unione di Prussia, Baviera, Sassonia e altre regioni minori venne stabilito l'Impero tedesco, grazie all'opera diplomatica di Otto Von Bismarck, che si avvalse del sentimento antifrancese per raggiungere un'unità di portata storica. L'esercito, impegnato sul campo di battaglia, riuscì a sconfiggere le forze armate francesi e a entrare a Parigi, occupando le regioni contese dell'Alsazia e della Lorena. Tempo dopo i principi tedeschi incoronarono

---

<sup>106</sup> M. BANTI, *L'età contemporanea. Dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, Laterza, Bari 2011. pp. 307-09.

Guglielmo I di Prussia imperatore tedesco e con questo l'unificazione della Germania divenne un fatto compiuto.<sup>107</sup>

Oltre a questi processi di unione nazionale, la Chiesa cattolica doveva affrontare anche la realtà dei movimenti operai, sorti in seguito alla Rivoluzione industriale. Il mondo occidentale, nel periodo di studio preso in esame, dovette fare i conti con la Comune di Parigi, l'apparizione di anarchici e di populistici, il socialismo e la sua Internazionale, il sindacalismo, i movimenti operai dei cattolici e anche il socialismo russo e la rivoluzione del 1917.<sup>108</sup> Allo stesso tempo, si stava sviluppando, con differente fortuna a seconda del Paese, il sistema politico denominato democrazia, un modello con il quale la Chiesa cattolica si scontrò. Questo ordinamento si basava infatti sul riconoscimento della libertà di pensiero, di stampa e di religione, tutti aspetti che erano considerati conseguenze del liberalismo, che lo stesso Leone XIII e i poi papi fino a Pio XI catalogarono come un errore.<sup>109</sup>

La Roma cattolica si era trovata senza un territorio proprio, senza un esercito che la potesse difendere, esposta agli attacchi da diversi fronti. Erano in pericolo non solo l'istituzione, ma le sue figure simboliche, che per anni erano state rispettate ed anzi avevano costituito i poli di aggregazione della vita sociale. Come contromisura si prese quindi la decisione di consolidare la figura del Papa e di sviluppare le devozioni attribuendo ad esse significati adeguati alle nuove condizioni storiche. Questo processo non iniziò nel 1870, ma ben prima, nel decennio del 1850. In queste pagine però si vedrà come si realizzò il processo dopo questa data.

---

<sup>107</sup> P. VIOLA, *Storia moderna e contemporanea. III. L'Ottocento*, Einaudi Torino 2000. pp. 157-59.

<sup>108</sup> VIOLA, *Storia moderna e contemporanea. III. L'Ottocento*, pp. 250-281.

<sup>109</sup> S. FRIGATO, *La Difficile democrazia. La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII (1878-1958)*, Effata Torino 2007. pp. 9-126.

La figura del Papa era uscita rafforzata dal Concilio Vaticano I. Nel caso dell'America Latina, il Papa anche se era una personalità rispettata, veniva considerata molto lontana. Prima della fotografia e delle monete che giungevano nel "Nuovo Continente" con la raffigurazione del pontefice, la maggioranza dei fedeli conosceva il Vescovo di Roma solo per nome. Non avevano mai visto un suo ritratto o una sua figura. Dopo Pio IX le cose cambiarono. A partire da quel momento iniziò il processo di esaltazione della figura del Papa che, prolungatosi nel tempo, è arrivato fino a oggi. Con Pio IX iniziò la devozione al Santo Padre, Vescovo di Roma. La perdita degli stati pontifici portò i fedeli a sostenere il Papa con offerte pecuniarie: si era diffusa la convinzione che il mondo cattolico doveva aiutare il suo leader a cui era stato sottratto il potere temporale. I risultati non si fecero aspettare e l'iniziativa raggiunse un tale successo che il governo italiano ebbe persino la tentazione di trattenere una parte delle donazioni e, in caso estremo, di non permettere il loro arrivo alla destinazione finale.

Un altro metodo usato per accrescere la popolarità del Papa fu quello di celebrare centenari, giubilei e pellegrinaggi. Rusconi, nel suo libro, spiega come questa strategia permise di creare una figura da seguire e venerare e per cui provare un sentimento di affetto, visto che il Papa si trovava prigioniero in Vaticano per colpa di un governo liberale-massone e usurpatore del patrimonio di San Pietro. Queste iniziative fomentarono nei cattolici l'idea che il Papa era un santo-martire, che soffriva con stoicismo ciò che gli toccava vivere a causa degli errori della modernità, che gli aveva tolto la libertà e l'indipendenza.<sup>110</sup> Il Papa cominciò a essere venerato in vita da quei cattolici che si recavano a Roma per ricevere la

---

<sup>110</sup> R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella Roma 2010. pp. 348-364.

sua benedizione. Qui raccoglievano souvenir della sua figura e immagini di santi, come San Pietro, San Paolo, San Giuseppe, Santa Caterina di Siena, l'Immacolata Concezione, tutte benedette dal Santo Padre. Divenne comune che il viaggio di nozze di una coppia avesse come meta il pellegrinaggio a Roma dove avrebbe ricevuto la benedizione del Papa. Inoltre, nel 1876, la Santa Sede offrì l'indulgenza plenaria a coloro che recitavano in preghiera l'“*oremus pro Pontifice*”. L'iniziativa ebbe una grande rilevanza tra i cattolici di tutto il mondo, che potevano ricevere un'indulgenza tutte le volte che indirizzavano a Dio una supplica per il loro leader.<sup>111</sup> Pregare per il Papa diventò, in un certo modo, una “strada” per la salvezza dei fedeli.

Un altro modo utilizzato per esaltare la figura del Pontefice fu la canonizzazione di papi del medioevo che non erano già oggetto di un culto maggiore. La prassi venne iniziata da Leone XIII in maniera indiretta nel giorno della sua elezione, quando prese il nome di Leone in onore di San Leone I, che aveva respinto Attila, e di Leone IX (1049-1054), che rappresentava “*la lotta per la riforma della Chiesa nel secolo XI e vittima della prepotenza del Regno normando*”.<sup>112</sup> Leone XIII canonizzò Urbano II, Vittore III, Adriano III e Innocenzo V. In questa maniera si rafforzava l'idea che il Vescovo di Roma fosse quasi automaticamente un santo. A dimostrazione del pensiero dei fedeli venne la sollecitudine per una canonizzazione immediata per Pio IX, giudicato un martire e un santo per tutto quello che aveva sofferto.<sup>113</sup> Inoltre, fecero apparizione frasi e motti a sostegno della santità dei papi, come quella riferita a Pio X: “*Papa Sarto, Papa Santo*”. Era una dimostrazione della

---

<sup>111</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 366.

<sup>112</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 416.

<sup>113</sup> R. RUSCONI, *Devozioni per il Pontefice e culto per il Papato al tempo di Pio IX e di Leone XIII nelle pagine di “La Civiltà Cattolica”*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» Semestrale, Anno II, Num. I, Gennaio 2005, pp. 24-9.

venerazione che cresceva in ogni parte del mondo, a cominciare da Londra, dove il pontefice era indicato come un “*santo Sacerdote, un grande Vescovo e un grande Papa*”. La linea proposta da Roma era diventata universale. Nel libro della cilena Sol Serrano, intitolato *¿Que hacer con Dios en la República?*, la scrittrice illustrava come il popolo cileno mostrava non solo venerazione e rispetto per il Papa, ma provava un senso di unità profondo con la sua persona. I cileni si dichiaravano sostenitori delle devozioni collegate all’esaltazione del papato e, come popolo, partecipavano attivamente alla raccolta di denaro da inviare al leader del cattolicesimo, per dimostrarsi così al suo “fianco” nella “*Questione Romana*”.<sup>114</sup> Anche in Messico l’obbedienza al Papa era molto forte, grazie al processo di romanizzazione di cui era stato promotore il clero inviato a studiare a Roma e che, al ritorno nel Paese, aveva educato il nuovo clero e i fedeli nel rispetto del Papa.<sup>115</sup> In quegli anni, durante il papato di Pio IX, era stato fondato il Collegio Pio-Latino (di cui si parlerà più a fondo nel capitolo VII) rivolto ai seminaristi e ai sacerdoti latinoamericani che studiavano a Roma. Il Pio Latino e l’Università Gregoriana servirono per inculcare negli studenti l’amore, la devozione e l’unione con il papato e la sua figura concreta, quella del Papa regnante. Inoltre, la loro attività promosse presso gli ecclesiastici latinoamericani la posizione pontificia nei confronti dei mali della società di quel momento, in particolare in ordine alla condanna di massoneria e liberalismo.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> S. SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Fondo de Cultura Económica, México 2009, pp. 81-96, 135-141, 192-199.

<sup>115</sup> C.A BAUTISTA, *Hacia la romanización de la Iglesia Mexicana a fines del siglo XIX*, «Historia Mexicana» vol. LV, núm. 1 (217), julio-septiembre, 2005, pp. 99-144, scaricabili dal sito <<http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1502/2756>> (luglio 2017) pp. 115-121.

<sup>116</sup> BAUTISTA, *Hacia la romanización de la Iglesia Mexicana a fines del siglo XIX*, p. 109.

La introduzione del dogma dell'Immacolata Concezione, come si è già visto, rispondeva all'intenzione di rafforzare l'idea che sia la Chiesa cattolica che Maria erano state concepite senza peccato, grazie all'intervento di Dio, il loro creatore. L'idea di ricorrere alle forme simboliche per diffondere la posizione della chiesa permise di utilizzare altri culti a santi per creare protettori della Chiesa e per proporre modelli da seguire. Tra questi culti si possono citare quelli a San Giuseppe, San Pietro e San Paolo, il Santissimo Sacramento, il Sacro Cuore e Cristo Re. Il caso di San Giuseppe fu molto particolare. Fu dichiarato patrono della Chiesa che, come Maria e Gesù, aveva bisogno di un protettore. Quasi duemila anni dopo aver protetto la Sacra famiglia, San Giuseppe diventava il guardiano della Chiesa, che era la madre di tutti i fedeli e che si trovava minacciata dai nemici. Per questo motivo l'8 dicembre 1870, mediante il decreto "*Quemadmodum Deus*", San Giuseppe fu dichiarato patrono della Chiesa universale e la celebrazione della sua festa, fissata 19 marzo diventò un rito doppio di prima classe.<sup>117</sup> La devozione venne poi risemantizzata da Leone XIII: non doveva solo assicurare la protezione celeste alla Chiesa attaccata dalla rivoluzione liberale, ma doveva anche fornire un santo modello da imitare per gli operai. San Giuseppe con il suo impegno, il suo silenzio e la sua totale dedizione al lavoro poté offrire alla Sacra Famiglia di Nazareth tutto ciò di cui aveva bisogno.<sup>118</sup> Inoltre, Giuseppe rappresentava il marito fedele che, per amore alla famiglia, non aveva mai abbandonato la moglie e il figlio.<sup>119</sup> Questi argomenti furono sviluppati nella enciclica "*Quamquam Pluries*" di Leone XIII, del 1889, che ricordava come quel momento fosse uno dei peggiori periodi storici della Chiesa cattolica e per questo

---

<sup>117</sup> D. MENOZZI, *Un patrono per la Chiesa minacciata dalla Rivoluzione. Nuovi significati del culto di San Giuseppe tra Otto e Novecento*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», Semestrale, Anno II, N.I, Gennaio 2005, pp. 44-45.

<sup>118</sup> MENOZZI, *Un patrono per la Chiesa minacciata dalla Rivoluzione. Nuovi significati del culto di San Giuseppe tra Otto e Novecento*, pp. 49-58.

<sup>119</sup> MENOZZI, *Un patrono per la Chiesa minacciata dalla Rivoluzione. Nuovi significati del culto di San Giuseppe tra Otto e Novecento*, pp.59-64.

bisognava affidarsi a un santo come Giuseppe che era modello di padre, marito e lavoratore. In lui, tutti i padri di famiglia, i mariti, gli operai potevano immedesimarsi e trovare un modello da seguire:

In Giuseppe i padri di famiglia hanno il più sublime modello di paterna vigilanza e provvidenza; i coniugi un perfetto esemplare d'amore, di concordia e di fede coniugale; i vergini un esempio e una guida dell'integrità verginale. I nobili, posta dinanzi a sé l'immagine di Giuseppe, imparino a serbare anche nell'avversa fortuna la loro dignità; i ricchi comprendano quali siano i beni che è opportuno desiderare con ardente bramosia e dei quali fare tesoro.

I proletari poi, gli operai e quanti sono meno fortunati, debbono, per un titolo o per diritto loro proprio, ricorrere a San Giuseppe, e da lui apprendere ciò che devono imitare. Infatti egli, sebbene di stirpe regia, unito in matrimonio con la più santa ed eccelsa tra le donne, e padre putativo del Figlio di Dio, nondimeno passa la sua vita nel lavoro, e con l'opera e l'arte sua procura il necessario al sostentamento dei suoi.<sup>120</sup>

Questi temi attecchirono nella pietà popolare. La figura di Giuseppe richiamava l'attenzione amorevole che si doveva avere per la Chiesa e tutto quello che essa rappresentava. Giuseppe come santo e i fedeli come parte della Chiesa pellegrina dovevano prendersi cura della madre Chiesa, che era madre di tutti e che aveva nel Papa il suo capo chiamato a guidare i credenti verso la strada della salvezza. Inoltre, San Giuseppe rappresentava il modello di padre e lavoratore che tutti dovevano seguire, che preferiva dedicarsi al lavoro invece dimettere in discussione la propria condizione. Era il marito amorevole che non avrebbe mai abbandonato la sua famiglia e che con il suo lavoro e

---

<sup>120</sup> Quamquam Pluries. Leone XIII, 15 agosto 1889. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15081889\\_quamquam-pluries.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html)> (luglio 2017)

abnegazione si presentava ai fedeli come un esempio da seguire. Si trattava di un messaggio molto chiaro per i credenti su come dovevano comportarsi con la Chiesa e nella società che li tentava con proposte sbagliate.

La devozione ai santi Pietro e Paolo fu messa in relazione al loro martirio per il bene e il consolidamento della Chiesa e la realtà che vivevano i papi nel nostro periodo di studio. Come si sa, il Papa si presentava come l'erede di San Pietro, principe degli apostoli, che si era eretto a difensore di quella Chiesa che con Paolo aveva formato a Roma e destinata a espandersi nel mondo. Ai tempi di Pio IX e più precisamente dopo la presa di Roma, il vincolo tra il Papa e Pietro diventò molto stretto. Per una strana coincidenza, Giovanni Mastai Ferretti fu consacrato vescovo nella Basilica di San Pietro in Vincoli, chiesa che ricorda e conserva, ancora oggi, le catene con cui San Pietro fu trasportato nella prigione del Mamertino in attesa del processo. Tempo dopo, il 20 settembre 1870, quando Mastai Ferretti era da decenni diventato Papa, in seguito alla perdita della Città Eterna, egli si dichiarò prigioniero nella collina Vaticana. Questa circostanza servì per alimentare le analogie con San Pietro. Pio IX ne divenne il successore in modo ancora più particolare, nel momento in cui iniziò la sua prigionia per difendere la chiesa che Pietro aveva formato a Roma e per cui era morto. Pio IX era il nuovo San Pietro in vincoli, visto che ripeteva l'esperienza di un Papa prigioniero a Roma per colpa di un governo non "cristiano". La circostanza venne sfruttata per alimentare la pietà popolare: si sosteneva che la consacrazione come vescovo di Mastai Ferretti era stata una premonizione, in relazione al fatto che era stato prima consacrato in San Pietro in Vincoli e quindi imprigionato a Roma. Si trattò di un elemento molto importante per i credenti che vedevano nella loro guida un martire che soffriva per la meschinità di un governo liberal-massone. Il fervore devozionale verso il Papa si esprime in differenti forme.



Gli ultramontani francesi celebravano la festa di San Pietro in Vincoli affermando che “*sotto Pio IX, il papa consacrato nella basilica di S. Pietro in vincoli, il Papa dei legami gloriosi e miracolosi come quelli di Pietro*”<sup>121</sup> condivideva con l’apostolo lo stesso destino per il bene della Chiesa. L’argomento si propagò in tutto il mondo cattolico, contribuendo ad incentivare la crescita della devozione per il Papa.

I culti indirizzati alla persona di Gesù -il Santissimo Sacramento, il Sacro Cuore oppure Cristo Re- furono devozioni che si prefiggevano lo scopo di diffondere l’idea che si doveva restaurare la società cristiana, sotto la guida di un solo governante, re e essere divino, Gesù, di cui il Papa, essendone il vicario, ereditava i poteri. Il culto eucaristico venne ripreso da Papa Leone XIII, a cui attribuiva una pluralità di funzioni, ad esempio:

rafforzare la fede dei credenti; alimentare la spiritualità dei militanti cattolici che, sul modello dei martiri cristiani dei primi secoli, potevano trarne la forza per l’impegno a difesa degli interessi della Chiesa, alimentare la carità cristiana indicata come valore necessario per comporre le tensioni sociali; proclamare pubblicamente la fede cattolica in una società che intendeva ridurre quest’ultima a fatto privato, talora proprio impedendo le celebrazioni solenni del SS. Sacramento.<sup>122</sup>

Ci sono diversi esempi che dimostrano come la devozione al SS. Sacramento raggiunse lo scopo che voleva la Santa Sede. Leone XIII nel 1902 scrisse un’enciclica dedicata all’Eucaristia, dal titolo “*Mirae caritatis*”<sup>123</sup> dove si proponeva la preghiera al SS.

---

<sup>121</sup> R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa*, p. 356.

<sup>122</sup> M. PAIANO, *Culto eucaristico e restaurazione di una società cristiana; “L’aurora del secolo del Sacramento” sotto il pontificato di Leone XIII*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» Semestrale, Anno II, N.I, Gennaio 2005, p. 98.

<sup>123</sup> PAIANO, *Culto eucaristico e restaurazione di una società cristiana; “L’aurora del secolo del Sacramento” sotto il pontificato di Leone XIII*, p. 101.

Sacramento come rimedio ai problemi del mondo che si trovava “*turbato e ridotto in così misera condizione*”. Mediante l’eucaristia questa realtà poteva essere cambiata.<sup>124</sup> Un fatto reale e molto significativo che evidenzia lo sviluppo della devozione al SS. Sacramento emerge da una semplice constatazione: tra il 1881 e il 1936 si realizzarono un totale di 32 Incontri Eucaristici Mondiali.<sup>125</sup> Questo numero testimonia il grado di devozione dei cattolici all’elemento più sacro del loro culto, il Santissimo Sacramento appunto. A dimostrazione che questi congressi, fossero nazionali oppure internazionali, rappresentavano una prova, della diffusione della fede cattolica, si può citare il successo del Congresso Eucaristico nazionale svoltosi in Costa Rica nel 1910, del quale si parlerà nel capitolo V di questo lavoro e, soprattutto, del XXXII Congresso Eucaristico Internazionale tenutosi a Buenos Aires, in Argentina. Secondo le cronache del periodo, quella argentina fu una delle dimostrazioni più ferventi di fede al Santissimo Sacramento. Il Congresso venne presieduto dal Legato Pontificio *a latere* Cardinali Pacelli e fu un successo:

no solo de gran relevancia religiosa, sino también social, [...] puesto que se trató de la primera vez que masas incontables de personas de todas las edades, compuestas por niños, mujeres y hombres, se desplazaron por las calles y plazas de la ciudad. Lo cierto que es que movilizó

---

<sup>124</sup> *Mirae caritatis*. Leone XIII 28 maggio 1902. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_28051902\\_mirae-caritatis.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28051902_mirae-caritatis.html)> (luglio 2017)

<sup>125</sup> I Congressi Internazionali realizzati tra 1881-1936 furono: 1881 Lille (Francia), 1882 Avignon (Francia), 1883 Liegi (Belgio), 1885 Fribourg (Svizzera), 1886 Toulouse (Francia), 1888 Parigi (Francia), 1890 Anversa (Belgio), 1893 Gerusalemme (era parte dell’Imperio Ottomano), 1894 Reims (Francia), 1897 Paray-le-Monial (Francia), 1898 Bruxelles (Belgio), 1899 Lourdes (Francia), 1901 Angers (Francia), 1902 Namur (Belgia), 1904 Angouleme (Francia), 1905 Roma (Italia), 1906 Tournai (Belgio) 1907 Metz (che era parte dell’Impero Tedesco), 1908 Londra (Inghilterra), 1909 Colonia (Germania), 1910 Montreal (Canada), 1911 Madrid (España), 1912 Vienna (Austria), 1913 Malta (Malta), 1914 Lourdes (Francia), 1922 Roma (Italia), 1924 Amsterdam (Olanda), 1926 Chicago (Stati Uniti), 1928 Sidney (Australia), 1930 Cartago (Impero Francese), 1932 Dublino (Irlanda) e 1934 Buenos Aires (Argentina).

In: H.CAPELLO, *El XXXII Congreso Eucarístico Internacional en memoria de los 80 años de su celebración (1934- 2014)*, «Anuario Argentino de Derecho Canónico» Vol. XX, 2014, scaricabili dal sito <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/xxxii-congreso-eucaristico-internacional.pdf>> (luglio 2017), pp. 58-59

grandes muchedumbres tanto de la misma ciudad, como del interior del país y de otras partes del mundo [si disse che furono al meno 2 milioni di persone], en un momento histórico en el cual no solo la Argentina, sino el resto del mundo occidental (Estados Unidos, Europa y América Latina), no habían salido aún de las secuelas de pauperización que había ocasionado la crisis de 1930.<sup>126</sup>

Se questo era lo scopo che voleva ottenere la Santa Sede, si può dire che venne raggiunto. Ottenne che i fedeli di un Paese, in particolare l'Argentina, ma anche i fedeli di altri Paesi seguendo il principio che: “*el Santísimo Sacramento de la Eucaristía se contiene, se ofrece y se recibe al mismo Jesucristo Nuestro Señor*”,<sup>127</sup> si presentassero ad adorare il sacramento per rendergli omaggio in un posto specifico, riconoscendo Gesù Cristo come salvatore e unico Essere in grado di risolvere i problemi del tempo. Tale dedizione dimostrava alla Santa Sede che i fedeli pregavano per il bene del mondo secondo le indicazioni che venivano da Roma. Come ha notato Paiano, tali dimostrazioni testimoniavano la diffusione della convinzione che era solo mediante la via della carità, della religiosità e della preghiera a Dio che si poteva arrivare all'estirpazione degli errori moderni che tanto male facevano al mondo. Solo così si contrastavano le proposte sbagliate di organizzazione della vita collettiva avanzate dai “figli” della Rivoluzione francese.

La devozione al Sacro Cuore, che si proponeva la restaurazione cristiana della società occidentale, fu una delle più diffuse del mondo cattolico. Questa devozione non iniziò dopo il 1870, ma aveva radici antiche che risalivano al Medioevo ed era diventata più popolare in seguito alle apparizioni che, secondo il racconto di Santa Margherita Maria Alacoque, il Sacro Cuore le aveva fatto dal 1673 fino alla sua morte, avvenuta nel 1690.<sup>128</sup> Il punto che

---

<sup>126</sup> CAPELLO, *El XXXII Congreso Eucarístico Internacional*, pp. 55-56.

<sup>127</sup> CAPELLO, *El XXXII Congreso Eucarístico Internacional*, pp. 57-58.

<sup>128</sup> D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella Roma 2001, p. 19.

qui interessa è definire come questo culto venne utilizzato per diffondere la proposta del “regno sociale del Sacro Cuore”. Si trasformò, in tal modo in un elemento in più nella lotta ingaggiata dalla Chiesa cattolica contro quelli che definiva i mali del tempo -il liberalismo, il socialismo tra gli altri- nel quadro del progetto di restaurazione sociale che Leone XIII, ma anche i suoi predecessori e i suoi successori avevano elaborato. Innanzitutto, quello al Sacro Cuore si presentò nel periodo controrivoluzionario come il culto propizio per inneggiare alla restaurazione dell’antico regime anteriore alla Rivoluzione francese. Il progetto era quello di un ritorno alla monarchia sotto un ordinamento ierocratico, dove la società doveva nuovamente sottomettersi alle direttive ecclesiastiche.<sup>129</sup> I gesuiti ebbero molto influsso nella propagazione di queste idee, mediante l’“Apostolato della Preghiera”, che riuniva gruppi che si proponevano la costruzione del regno di Cristo sul pianeta, il quale era “*destinato a garantire pace e giustizia, superando i mali derivati del dissolversi, nel corso dell’età moderna, della società cristiana*”.<sup>130</sup> Questo regno era, ovviamente, il regno di Cristo, il cui rappresentante sulla terra, il Papa, era l’erede di tutti i poteri di Cristo, nonché dei diritti di sovranità su tutto il mondo, per eredità divina.<sup>131</sup> Questa proposta dimostrava il desiderio della Chiesa, di accentrare di nuovo il potere sulla figura del Papa, come si riteneva fosse accaduto in un mitizzato Medioevo cristiano. Il pontefice romano, nel rappresentare Cristo, enunciava la verità assoluta che portava la pace, la giustizia, la salvezza eterna e il buon governo, caratteristiche che non si ritrovavano né nel liberalismo né nel socialismo, che proponevano invece rimedi inadeguati alla ricerca del vero e giusto equilibrio tra le classi.

---

<sup>129</sup> MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, p.109.

<sup>130</sup> MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, p. 110.

<sup>131</sup> MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, p. 113.

Solamente la Chiesa, con la sua verità ultraterrena, poteva offrire una risposta sicura ai mali della società contemporanea.<sup>132</sup>

Il pontificato di Papa Leone XIII cominciò proprio su queste basi, ribadite anche in uno dei suoi testi più importanti: la “*Rerum Novarum*”, dove si indicava che il Sacro Cuore era la soluzione ai mali del presente. Il testo leonino affermava che il Sacro Cuore era: “*La fonte di quelle virtù che, portando all’istaurazione di un ordine sociale cristiano, poteva sanare tutti i mali del mondo contemporaneo cui socialismo e liberalismo davano risposte inadeguate*”.<sup>133</sup> Il culto al Sacro Cuore si propagò in tutto il mondo attraverso questi schemi interpretativi e la sua devozione si consolidò nel cristianesimo cattolico. Roma fece il possibile perché il Sacro Cuore venisse percepito in forma emotiva dai fedeli. Per questo si chiese ai credenti di partecipare alle consacrazioni promosse in tutti i Paesi cattolici e di intronizzare l’immagine del Sacro Cuore nelle case. Le due attività divennero molto popolari, rendendo tangibile il regno sociale di Cristo. La consacrazione di un Paese comprovava che un’intera nazione si impegnava a diventare modello del regno di pace, giustizia e amore. La presenza nelle case del Sacro Cuore, documentava come la costruzione del regno sociale di Cristo iniziava dal primo nucleo della società, la famiglia. Intervendo nel microcosmo familiare, si poteva pensare di poter cambiare la società, che si sarebbe quindi aperta al regno sociale di Cristo. La devozione al Sacro Cuore divenne popolare nel mondo e la sua presenza divenne tangibile anche sotto il profilo urbanistico, come si può apprezzare, per esempio, nella “*Basilique du Sacré-Coeur*” di Montmartre, a Parigi. Diversi Paesi dell’America Latina vennero consacrati al Sacro Cuore: l’Ecuador nel 1874, El

---

<sup>132</sup> MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, pp. 125-35.

<sup>133</sup> MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, pp. 171-172.

Salvador nel 1875, il Guatemala nel 1895, il Venezuela nel 1900, la Colombia nel 1902, il Nicaragua nel 1920, il Costa Rica nel 1921, il Brasile nel 1922, il Messico nel 1924 e la Bolivia nel 1925. In Europa nel 1919 venne consacrata la Spagna e nel 1920 la Polonia. La devozione al Sacro Cuore, che promuoveva il regno sociale di Cristo, ispirò, inoltre, un'altra devozione, quella di Cristo Re.

Nel 1925, nell'enciclica "*Quas Primas*", Pio XI inserì nel calendario liturgico la festa di Cristo Re che, tra le altre cose, si proponeva di consolidare il potere di Cristo sulla società, attraverso l'affermazione nel mondo del suo regno, che sarebbe stato di pace e giustizia, in chiara sfida nei confronti del laicismo moderno. Per il Papa, il regno di Cristo sarebbe stato un regno di pace, che si poteva raggiungere solo "*mediante la restaurazione del Regno di Nostro Signore*"<sup>134</sup>. Il regno trovava nel laicismo un nemico, perché questo non riconosceva l'Impero di Cristo. Per la Santa Sede il problema del laicismo stava nel fatto che:

poco a poco la religione cristiana fu uguagliata con altre religioni false e indecorosamente abbassata al livello di queste; quindi la si sottomise al potere civile e fu lasciata quasi all'arbitrio dei principi e dei magistrati. Si andò più innanzi ancora: vi furono di quelli che pensarono di sostituire alla religione di Cristo un certo sentimento religioso naturale. Né mancarono Stati i quali opinarono di poter fare a meno di Dio, riposero la loro religione nell'irreligione e nel disprezzo di Dio stesso.<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Quas Prima. Pio XI 11 dicembre 1925. Archivio Segreto Vaticano. scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_11121925\\_quas-primas.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html)> (luglio 2017)

<sup>135</sup> Quas Prima. Pio XI 11 dicembre 1925. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_11121925\\_quas-primas.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html)> (luglio 2017)

Per queste ragioni veniva proposto di celebrare una festa annuale nella quale si celebrasse la regalità di Cristo. La festa doveva avere come principale scopo “*ricondere a Dio i ribelli e gl’ignoranti, [che così] si sforzeranno di mantenere inviolati i diritti di Dio stesso.*”<sup>136</sup>

L’origine di questa festa aveva radici, come ricordato da Daniele Menozzi, nella proposta iniziale del pontificato di Pio XI, che nella sua enciclica programmatica “*Ubi Arcano*” specificava il suo obiettivo: procurare “*la supremazia della chiesa sul consorzio civile*”, così come l’adesione degli uomini all’“*insegnamento etico*” della gerarchia ecclesiastica per poterli condurre alla costruzione della pace di Cristo nella società.<sup>137</sup> Nel gruppo che proponeva di diffondere la regalità di Cristo vi erano varie associazioni, come la Società per il regno sociale e l’Apostolato della Preghiera che proponevano che la festa dovesse essere la risposta cattolica ai movimenti comunisti, socialisti, anarchici, liberali, cattolici liberali, in speciale modo a tutti quelli che volevano innalzare i diritti civili sopra dei diritti sovrani di Cristo. A questi movimenti si attribuiva infatti lo scopo di voler cacciare definitivamente (detronizzare) Cristo “*dai suoi diritti nella vita civile*”.<sup>138</sup> Il discorso sulla regalità di Cristo si diffuse con facilità nel mondo cattolico, non solo per quello che spiega Menozzi nel suo articolo, ma perché effettivamente la devozione divenne estremamente popolare. Ad esempio, vennero innalzate statue nelle principali montagne dei differenti Paesi, come sul “*Cerro de Ochomogo*” a Cartago, in Costa Rica nel 1932; sul “*Cerro del Corcovado*” a Rio di Janeiro, in Brasile nel 1931; sul “*Cerro de Cubilete*” a Guanajuato in Messico, monumento che venne eretto nel decennio del 1920 e quindi distrutto nel 1928 su ordine del presidente

---

<sup>136</sup> Quas Prima. Pio XI 11 dicembre 1925. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_11121925\\_quas-primas.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html)> (luglio 2017)

<sup>137</sup> D. MENOZZI, *Regalità sociale de Cristo e secolarizzazione. Alle origini della Quas primas*, «Cristianesimo nella Storia» Volumen XVI, Fascicolo 1, Febbraio 1995, p. 80.

<sup>138</sup> MENOZZI, *Regalità sociale de Cristo e secolarizzazione. Alle origini della Quas primas*, p. 81.

Calles (durante la “*Guerra Cristera*”) e successivamente ricostruito nel 1940. In America Latina si trovano moltissimi monumenti a Cristo Re, in Colombia, in Venezuela e in Messico. Uno dei più famosi al mondo è quello che si trova in Francia a Les Houches, Haute-Savoie. L’episodio più rilevante che si riferisce alla devozione a Cristo Re fu durante la “*Guerra Cristera*” in Messico (1926-1929) (si approfondirà questo tema in un’altra sezione del presente capitolo). Il grido di guerra, nonché lo slogan dei “combattenti di Cristo” (da qui il nome di “*cristeros*”) era: “*Viva Cristo Rey y Nuestra Señora de Guadalupe*”. Il motto si trovava in tante bandiere messicane, dove lo stemma messicano situato al centro era stato sostituito da un’immagine della “*Guadalupeana*”. Inoltre, i “*cristeros*” usavano degli stendardi bianchi con l’immagine del Sacro Cuore.<sup>139</sup> Senza dubbio questa mobilitazione popolare -*La Cristada*-, fu la dimostrazione della pietà e della religiosità dei messicani, che utilizzarono e interiorizzarono i culti al Sacro Cuore e a Cristo Re nell’intento di pervenire a costruire il suo regno sociale di pace, giustizia e verità. In effetti, i principali motivi per cui i “*cristeros*” si impegnarono in una guerra risiedevano non solo nella volontà di restituire alla Chiesa i diritti persi con la “*Ley Calles*” e con la Costituzione del 1917, ma anche per consolidare il Regno Sociale di Cristo. Con questi provvedimenti i vertici cattolici si preparavano a combattere i problemi rappresentati dal liberalismo e dai suoi “figli”, oltre che dalla massoneria. Si vedrà ora come la Santa Sede affrontò il socialismo.

#### **4. Il problema del socialismo visto dalla Santa Sede.**

Il socialismo fu visto dalla Santa Sede come un problema sorto all’indomani della Rivoluzione francese e reso possibile dallo stesso liberalismo. La Chiesa cattolica incolpò il

---

<sup>139</sup> J. MEYER, *La Cristada*, Fondo de Cultura Económica, México 2007, p. 151.



liberalismo per l'apparizione del socialismo per due motivi. In primo luogo perché rappresentava un modello politico-economico giudicato responsabile dei mali di cui soffrivano gli operai; in secondo luogo perché permetteva, riconoscendo la libertà di pensiero e di espressione, che tutti potessero esprimersi. In questa maniera si era data la possibilità che sorgesse un altro sistema politico-economico perfino "peggiore" del liberalismo. Secondo Roma, il socialismo era nato per la punizione inviata da Dio agli uomini all'indomani della Rivoluzione francese. Per questa ragione, la Santa Sede utilizzò per combatterlo quelle stesse armi che avevano già approntato contro gli altri errori, ossia le encicliche dottrinali, i nuovi culti e la resinificazione delle devozioni a diversi santi. Le feste come il Sacro Cuore e Cristo Re volevano definire il ruolo politico che la Chiesa cattolica doveva avere nella società e che il socialismo avrebbe voluto toglierli.

Roma aveva vissuto per molto tempo lontano dai poveri e dagli operai. Per questo motivo, quando si presentarono i problemi scaturiti dalla rivoluzione industriale, dal liberalismo e dal capitalismo –per citarne alcuni, amoralismo economico, libera concorrenza, assenteismo statale nella regolamentazione dei rapporti sociali e individualismo-, Roma non seppe dapprima come comportarsi. Poi le prime critiche fatte dai socialisti alla Chiesa per la sua passività in materia sociale, la crescita del socialismo (da utopico fino a quello scientifico di Marx), la formazione di un clero che si preoccupava per la realtà sociale -si veda l'opera di Ketteler,<sup>140</sup> la crisi nel Belgio<sup>141</sup> furono i fatti principali che spinsero Roma all'attenzione nei confronti della questione sociale. L'intera questione meritava una soluzione che,

---

<sup>140</sup> P. POMBENI, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, Editrice Queriniana, Brescia 1977, p. 32.

<sup>141</sup> S. PICCIAREDDA e A. VITTORIO, *Il Mondo di Leone XIII. L'incontro della Chiesa con il XX secolo*, Liberal, Roma 2006, pp.39-42.

curiosamente, la Chiesa, per lunga tradizione attenta ai bisogni dei poveri, non stava affrontando.<sup>142</sup>

La realtà degli operai infatti non poteva essere peggiore. Da un lato lo stato liberale era schivo “*a intervenir en las cuestiones sociales*” e dall’altro, la Chiesa cattolica era estremamente lenta nel prendere delle decisioni.<sup>143</sup> L’unico tentativo di aiuto per gli operai giungeva dal socialismo, termine che racchiudeva differenti correnti, dal socialismo utopico al socialismo scientifico, dall’anarchia al sindacalismo. Roma era avversa al socialismo, ma durante il pontificato di Leone XIII, la Chiesa cattolica, spinta a intervenire nella realtà sociale e dalla pressione esercitata dal socialismo uscì dall’immobilismo. Il papa infatti redasse la “*Rerum Novarum*”. Nell’enciclica, oltre alla condanna al socialismo, Roma per la prima volta affrontava il tema del miglioramento delle condizioni degli operai. Tra le prime idee sviluppate nell’enciclica si affermava che l’avarizia e l’egoismo erano dei mali che, sebbene la Chiesa li avesse già condannati, continuavano a diffondersi nella società. Leone XIII indicava: “*il male di un'usura divoratrice che, sebbene condannata tante volte dalla Chiesa, continua lo stesso, sotto altro colore, a causa di ingordi speculatori. Si aggiunga il monopolio della produzione e del commercio, tanto che un piccolissimo numero di straricchi hanno imposto all'infinita moltitudine dei proletari un giogo poco meno che servile.*”<sup>144</sup> Il pontefice non si limitava solo a esporre questa idea, ma indicava che il socialismo non era la strada per trovare la soluzione alla situazione degli operai, anzi, le sue proposte avrebbero prodotto mali maggiori. Per il Papa, l’ideologia socialista era pericolosa, in quanto: “i

---

<sup>142</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), p. 110.

<sup>143</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), pp. 64-75.

<sup>144</sup> Rerum Novarum. Leone XIII. 15 maggio 1891. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> (luglio 2017)

*socialisti, attizzando nei poveri l'odio ai ricchi, pretendono si debba abolire la proprietà, e far di tutti i particolari patrimoni un patrimonio comune, da amministrarsi per mezzo del municipio e dello stato.*"<sup>145</sup> Una soluzione inaccettabile, agli occhi del papa. Ogni teoria o proposta che avesse qualche rapporto con l'abolizione della proprietà privata era immediatamente condannata. Secondo l'enciclica leonina la proprietà privata era un diritto naturale, sancito dalla legge umana e da quella divina. Perciò, qualsiasi tentativo che minacciasse questo diritto non era accettabile. Papa Pecci per rafforzare questa idea scrisse:

E le leggi civili che, quando sono giuste, derivano la propria autorità ed efficacia dalla stessa legge naturale (Cfr. S. Th. I-I, q. 95, a. 4), confermano tale diritto e lo assicurano con la pubblica forza. Né manca il suggello della legge divina, la quale vieta strettissimamente perfino il desiderio della roba altrui: Non desiderare la moglie del prossimo tuo: non la casa, non il podere, non la serva, non il bue, non l'asino, non alcuna cosa di tutte quelle che a lui appartengono (Deut 5,21).<sup>146</sup>

Il Papa forniva poi le indicazioni in grado di migliorare le condizioni degli operai secondo la dottrina cattolica. Le principali proposte della Chiesa si concentravano sulla costruzione di un rapporto di giustizia tra gli operai e i datori di lavoro, una proposta equilibrata tra il lavoro svolto e il salario che ognuno riceveva per svolgerlo. In questa maniera, secondo il documento pontificio si sarebbe evitato lo scontro tra le classi sociali. Inoltre, il testo proponeva come rimedio ai mali delle relazioni industriali l'applicazione di altre virtù cristiane come la carità e la fraternità. Con la loro pratica quotidiana si poteva creare un ambiente migliore nella società. Un altro punto menzionato da Pecci riguardava l'intervento

---

<sup>145</sup> Rerum Novarum. Leone XIII. 15 maggio 1891. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> (luglio 2017)

<sup>146</sup> Rerum Novarum. Leone XIII. 15 maggio 1891. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> (luglio 2017)

dello Stato il quale, oltre a regolare lo stipendio,<sup>147</sup> doveva anche intervenire per assicurare il bene di tutti, in special modo degli operai, in modo da perseguire lo scopo della prosperità della nazione, la quale doveva acquisire “*buoni costumi, dal buon assetto della famiglia, dall'osservanza della religione e della giustizia, dall'imposizione moderata e dall'equa distribuzione dei pubblici oneri, dal progresso delle industrie e del commercio, dal fiorire dell'agricoltura e da altre simili cose, le quali, quanto maggiormente promosse, tanto più felici rendono i popoli.*”<sup>148</sup> Infine, ma cosa non meno importante, il documento papale riconosceva le organizzazioni (sindacati) che cercavano il miglioramento delle condizioni degli operai. Come ben ha spiegato Giacomo Martina, l'importanza della enciclica stava nel dare la “*legitimidad del movimiento sindical obrero*”, che permetteva di collocare “*a los sindicatos en idéntico nivel que las corporaciones, sin reservas especiales*”. Si trattava di un gran passo avanti perché permetteva ai cattolici di partecipare a quei movimenti che si proponevano il bene dei lavoratori, pur senza seguire le idee socialiste.<sup>149</sup>

Il difficile rapporto tra socialismo e Chiesa cattolica continuò dopo la “*Rerum Novarum*”. Dopo il 1917, la Rivoluzione bolscevica causò un nuovo fattore di attrito tra il socialismo ormai costituito in ordinamento statale e la Santa Sede. La Chiesa cristiana ortodossa visse una realtà completamente diversa con il socialismo da quello della Chiesa di Roma. Il 19 gennaio 1918 mediante un decreto governativo si autorizzò nell'Unione Sovietica “*l'esproprio delle cospicue proprietà ecclesiastiche*” per cui il patriarca Tickon “*promulgò*

---

<sup>147</sup> Era un attacco alla proposta liberale di non intervenire nell'economia, per questo si è detto che sia le encicliche che le devozioni religiose furono utilizzate per motivi politici contro il liberalismo e il socialismo. In: Storia del cristianesimo. G. FILORAMO e D. MENOZZI (a cura di) *L'età contemporanea*, Laterza Bari 2009, pp. 159-166.

<sup>148</sup> *Rerum Novarum*. Leone XIII. 15 maggio 1891. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> (luglio 2017)

<sup>149</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), p. 96.

*un'anatema contro gli abusi dell'autorità politica nell'applicazione del decreto di esproprio*".<sup>150</sup> Questo piccolo fatto dimostra la peculiarità del rapporto tra il governo bolscevico e la Chiesa ortodossa.<sup>151</sup>

Mentre la Chiesa ortodossa russa subiva pesanti provvedimenti repressivi, la Chiesa cattolica si comportava ambigualmente con il nuovo governo. Benedetto XV non aveva dubbi che il socialismo “*fosse stato una delle cause dello scoppio della prima guerra mondiale e che esso fosse uno dei fattori di disgregazione del mondo postbellico*”. Lo stesso pontefice indicò nel motu proprio “*Bonum Sane*” del 25 luglio 1920, che il socialismo era “*nemico acerrimo dei principi cristiani*”, perché creava un ambiente propizio per sconvolgere gli animi, al punto di indurre “*nei voti e nell'aspettazione di tutti i sediziosi, l'avvento di una certa repubblica universale, la quale sia fondata sull'eguaglianza assoluta degli uomini e sulla comunanza dei beni*”, dove, non si sarebbe riconosciuta l'autorità del potere pubblico, dei padri sui figli, né di Dio sugli uomini.<sup>152</sup> Se da un lato la Santa Sede condannava il comunismo e lo dichiarava nemico del cristianesimo, dall'altro lato nel 1922, e già nel pontificato di Pio XI, venne inviata in Unione Sovietica una missione caritativa, con lo scopo di cercare una via di dialogo con il governo bolscevico. Quell'anno, lo stesso Ratti fu promotore dell'iniziativa, nella conferenza di Genova, riunita per discutere gli assetti economici mondiali dopo la Grande Guerra, di assicurare un riconoscimento diplomatico al governo sovietico, con la condizione che questo avrebbe dovuto garantire “*una effettiva libertà di culto all'interno del paese*”. Il socialismo non si era affermato solo in Russia, ma

---

<sup>150</sup> POMBENI, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, p. 58.

<sup>151</sup> Un'ampia relazione sul rapporto tra la Chiesa ortodossa e Stalin è disponibile su: A. ROCCUCCI, *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico 1917-1958*, Einaudi, Torino 2011.

<sup>152</sup> POMBENI, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, p. 61.

aveva fatto presa in altre parti del mondo, come in Messico, Paese caratterizzato per la sua cattolicità.

I vertici cattolici si proposero di lottare contro il socialismo diffuso nel mondo, non solo in Russia. Il caso messicano, con il governo “socialista” nato in seguito alla Rivoluzione, ne è un esempio. I governi susseguitisi all’indomani della Rivoluzione del 1910, erano principalmente di “sinistra” e si erano posti il compito di cambiare la situazione reale di un Paese dove l’1% della popolazione era proprietario del 96% della terra e dove il 97% era formato da contadini senza terra.<sup>153</sup> Il governo di Plutarco Elías Calles (1924-1928) si caratterizzò per una politica orientata verso il socialismo, portando a termine la riforma agraria, estendendo l’educazione primaria, costruendo nuove opere pubbliche, riorganizzando l’esercito e cercando di nazionalizzare il petrolio (misura che non poté portare a termine per l’opposizione statunitense). Inoltre, cercò di ridurre al minimo il potere che ancora rimaneva nelle mani della Chiesa cattolica messicana<sup>154</sup> attraverso la messa in pratica dell’articolo 130 della Costituzione Messicana del 1917, dove veniva stabilita la supremazia dello Stato sulla Chiesa e la promulgazione della “*Ley Calles*”. In applicazione della Costituzione e la legge stabilì in Messico una serie di restrizioni per l’attività della Chiesa:

- a) Restringía el ejercicio del culto únicamente a los ministros nacidos en México, otorgando al Presidente la facultad de expulsar a los violadores de tal precepto sin otorgarles derecho de audiencia. (art. 1° y 2°)
- b) Prohibía la instrucción religiosa en las escuelas primarias aún en las de carácter particular. (art. 3°)

---

<sup>153</sup> R. QUESADA, *América Latina 1810-2010: El legado de los imperios*, UNED, Costa Rica 2012, p.147.

<sup>154</sup> M. DE GIUSEPPE, *Messico 1900-1930. Stato Chiesa e popoli indigeni*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 380.

- c) Prohibía la emisión de votos religiosos. (art. 6° en concordancia con el artículo 5o. constitucional)
- d) Consideraba culpable al ministro de cualquier culto que criticara las disposiciones contenidas en la Constitución Política ya en público o en privado. (artículos 10, 14 y 15)
- e) Decretaba que los templos, residencias episcopales, casas curales, seminarios y asilos asistenciales pertenecientes a asociaciones religiosas eran propiedad de la Nación
- f) Las penas que consideraba, dependiendo del delito, iban desde la multa de 500 pesos - cantidad muy elevada para ese tiempo-, hasta la prisión por 15 días pudiendo ser más severas para el caso de reincidencia<sup>155</sup>.

Inoltre, la “*Ley Calles*” e la Costituzione, indicavano che si potevano aprire solo 5 chiese in diversi stati della repubblica messicana, a causa della norma che prevedeva una proporzione di un prete ogni 100.000 abitanti.<sup>156</sup>

Di fronte a quella che Pio XI “*consideraba una manifestación del comunismo*”,<sup>157</sup> la Chiesa cattolica messicana e Roma non rimasero a braccia incrociate. Il 24 luglio 1926, con il sostegno di Pio XI, i vescovi decretarono la sospensione del culto religioso dopo l’entrata in vigore della “*Ley Calles*”, fatto che ebbe luogo il 31 luglio dello stesso anno. Tre mesi dopo, la “*Liga Nacional para la defensa de la libertad religiosa*” iniziò un boicottaggio contro il governo, con misure come il rifiuto di pagare le imposte, così come l’impegno ad evitare il consumo di prodotti provenienti dalle manifatture dello Stato. Tale misura causò grandi perdite economiche al Paese. Calles ordinò la repressione di quei dirigenti cattolici e sacerdoti che fossero legati al movimento. La rivolta era prossima a esplodere, avvenimento

---

<sup>155</sup> J. J FLORES, *Historia de México*, México Thompson, México 2005. p.130.

<sup>156</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 171.

<sup>157</sup> Ibid.

che ebbe luogo infine nel gennaio 1927, nella regione di Jalisco. La rivoluzione si sviluppò al grido “*¡Viva Cristo Rey y la Virgen de Guadalupe!*”. Secondo Meyer, si trattò di una vera e propria guerra santa tanto che “*hubo madres desoladas por no tener hijos que enviar al combate y otras que solo tenían uno y lo enviaron con alegría*” per difendere la fede.<sup>158</sup> Questa difesa della fede avveniva perché il popolo messicano vedeva nel sacerdote non solo una figura fondamentale della sua vita quotidiana, ma lo considerava il tramite indispensabile per entrare in contatto con Dio, che poteva aiutarlo ad ottenere il perdono dei peccati e quindi la salvezza eterna.<sup>159</sup> La posizione della Santa Sede e del vertice della stessa Chiesa cattolica messicana era “*que todos los sacerdotes se abstengan de ayudar material o moralmente a la revolución armada*”.<sup>160</sup> Roma, insomma, preferiva giungere a un accordo piuttosto che appoggiare una guerra che forse avrebbe potuto vincere. In realtà non prendeva in considerazione la possibilità che l’instaurazione del regno sociale di Cristo passasse attraverso la violenza. Alla fine la Santa Sede e il vertice cattolico messicano, con l’intervento dell’ambasciatore degli Stati Uniti, Morrow, giunsero a un accordo con il nuovo presidente messicano Portes Gil, chiamato “*los arreglos de junio de 1929*”. Il più importante di questi accordi era quello che prevedeva che la Chiesa avrebbe rispettato la legge messicana. In realtà, si venne a creare una situazione particolare, che molti hanno chiamato “*las relaciones nicodémicas*” tra lo Stato messicano e la Chiesa cattolica, dove lo Stato “rinunciò” ad applicare la legge e la Chiesa temporeggiava nel rivendicare quelli che riteneva i suoi diritti. Alla fine, come ben lo spiega Meyer, dopo il:

---

<sup>158</sup> MEYER, *La Cristiada*, p. 108-110.

<sup>159</sup> DE GIUSEPPE, *Messico 1900-1930. Stato Chiesa e popoli indigeni*, p. 382.

<sup>160</sup> MEYER, *La Cristiada*, p.203.



repique de las campanas los cristeros se desbandaron espontáneamente sin tomarse la pena de presentarse a las autoridades para recibir el salvo conducto. Se levantaron sin permiso de nadie; de la misma manera regresaban a sus casas, si es que existían todavía; tan pobres como antes si no es que más. Ya no había Causa. La Causa como decían ellos, había sido la de Cristo y de su Madre. Cristo había vuelto a sus altares; de nuevo podía uno arrodillarse frente a la Virgen.<sup>161</sup>

La Chiesa cattolica, insomma, nel confronto con un governo “socialista” (o che pretendeva di esserlo), aveva preferito optare per la pace e per la ricerca di un *modus vivendi* tranquillo. Il comportamento dei vertici cattolici trova spiegazione in relazione alla condotta aggressiva del governo messicano, che aveva inviato l’esercito ad uccidere quanti protestassero contro l’ordine costituito, senza alcun discernimento. Nel quadro di diversi eccidi il governo fu responsabile, della morte del prete gesuita messicano Agustín Pro, del sacerdote Francisco Vera e di un ragazzino quattordicenne, proclamato santo, José Sánchez del Río. Inoltre, tutto dimostrava che il governo era disposto a prolungare la guerra a tempo indeterminato. La Chiesa preferì quindi un atteggiamento diverso, pace, invece di prolungare lo scontro armato con il governo messicano e con il suo socialismo *sui generis*.

Nel decennio iniziato nel 1930 lo scontro tra il socialismo e la Chiesa cattolica si inasprisce. Con l’enciclica del 15 maggio 1931, chiamata “*Quadragesimo anno*” e quella del 3 maggio 1932, con il nome “*Caritate Christi Compulsi*” Pio XI condanna di nuovo il socialismo, il comunismo e l’ateismo. La “*Quadragesimo anno*” nel condannare il socialismo, azzardava un’analisi diversa sul comunismo, che catalogava come il più deciso promotore della “*lotta di classe la più accanita e dell’abolizione assoluta della proprietà privata*”. Indicava, inoltre, che esisteva un socialismo che si asteneva da ogni tipo di violenza,

---

<sup>161</sup> MEYER, *La Cristiada*, p. 172.

ma che era ugualmente condannato per il suo atteggiamento contro la fede e la libertà religiosa.<sup>162</sup>

La “*Caritate Christi Compulsi*” era un documento ancora più intransigente, che si scagliava contro il bolscevismo. Il testo era una denuncia enfatica sui mali del secolo, identificati nell’ateismo e nel comunismo.<sup>163</sup> Per Roma, adesso, il principale nemico era diventato il bolscevismo. Tale orientamento venne promosso dai vertici cattolici, che accusavano quel sistema di rappresentare un tipo di governo ateo che distruggeva la religione. Dal quel momento in poi, Roma avrebbe condannato il marxismo come una dottrina atea che, inoltre, era “*considerata elemento inscindibile dal corpus delle dottrine sociali ed economiche del socialismo*”. Questi esempi danno una visione complessa in ordine all’atteggiamento della Chiesa cattolica verso il socialismo-comunismo. Da una parte, in Messico, si era cercata una soluzione pacifica a un evento così grave come la guerra civile, mentre nel caso russo la condanna fu persistente, al punto che nel mondo nacquero nella devozione popolare preghiere, rivolte alla Madonna, come la seguente: “*Soberana Reina no permitas que Rusia imponga su doctrina comunista en Costa Rica para que siempre se confiese a Cristo Redentor*”.<sup>164</sup> Una simile preghiera popolare fa capire quanto il socialismo fosse considerato uno dei nemici più tenaci che dovè combattere il cattolicesimo.

---

<sup>162</sup> Quadregesimo anno. Pio XI. 15 maggio 1931. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadregesimo-anno.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadregesimo-anno.html)> (luglio 2017)

<sup>163</sup> POMBENI, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, p. 73.

<sup>164</sup> J.D. GIL, *El culto a la Virgen de Los Ángeles (1824-1935): una aproximación a la mentalidad religiosa en Costa Rica*, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, Costa Rica 2004, p. 104.

## 5. Il modernismo e la sua condanna

Il modernismo fu un movimento di ordine teologico nato tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento all'interno del cattolicesimo che venne combattuto dalla Chiesa in quanto lo considerava una delle più grandi eresie mai presentatesi nella storia del cristianesimo. La gerarchia cattolica, da Papa Pio X fino ai delatori dei modernisti tra il basso clero e i laici, lo vessarono accanitamente. Pio X lo catalogò come: “*Compendio e veleno di tutte le eresie*”,<sup>165</sup> mentre il gesuita Enrico Rosa lo aveva qualificato come: “*Il sistema ereticale più subdolo e complesso della storia della Chiesa*”.<sup>166</sup> Il modernismo, secondo gli stessi modernisti, era il tentativo di conciliazione e di sintesi fra la vecchia tradizione e il nuovo pensiero.<sup>167</sup> In realtà, si trattava di un movimento non poco complesso che non rispondeva a una sola linea e che poteva assumere aspetti specifici secondo il personaggio che lo sosteneva.

I principali modernisti (resta il problema di sapere quanti nella chiesa dell'epoca, nell'intimo della coscienza, aderirono alle loro tesi) furono Alfred Loisy, George Tyrrell, Friedrich Von Hügel, Ernesto Buonaiuti e Romulo Murri. L'analisi di Giacomo Martina, ci presenta personalità con caratteristiche differenti. Per esempio, Loisy veniva presentato come un uomo che molto probabilmente aveva perso la fede, ma che rimaneva nel seno della Chiesa più per inerzia che per altro. Tra le affermazioni di Loisy vi era quella che doveva essere accettata una interpretazione escatologica delle predicazioni di Gesù: l'attesa del Regno di Dio ne costituiva il tratto essenziale. Inoltre, egli negava l'immutabilità dei dogmi,

---

<sup>165</sup> M. GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo Milano 1995, p. 15.

<sup>166</sup> M. GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, p. 16.

<sup>167</sup> R. CERROTO, *Buonaiuti e la Pascendi*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» Semestrale, Anno V, Num. 2, Luglio-Dicembre, 2008, p. 372.

al punto di ridurre il valore dell'autorità ecclesiastica nella loro definizione. Infine, introduceva una complessa separazione tra fede e storia. Per Giacomo Martina, Loisy arrivò, sia pure dopo la condanna, al termine di un tormentato percorso personale, a una linea così razionalista al punto di “*llegar a negar todo el fundamento de la religión cristiana e intentar sustituirla por una religión humanitaria en la que la Sociedad de Naciones y el presidente Wilson ocuparían el puesto de la Iglesia y del Papa*”.<sup>168</sup>

Martina considerava che Tyrrel, invece, era passato dal tomismo alla proposta della libertà di coscienza che richiedeva una piena indipendenza dall'autorità ecclesiastica nella ricerca teologica. Per questa strada era giunto alla conclusione che la critica storica aveva dimostrato la falsità di quasi la totalità dei dogmi. Inoltre, Tyrrel era un uomo talmente contrario all'autorità, che non accettava facilmente la critica alle sue proposte.<sup>169</sup> Anche Von Hügel, secondo Martina, era il tipico modernista insoddisfatto dell'autorità e della fedeltà totale alla Chiesa. A suo avviso si era sviluppato nella istituzione ecclesiastica un sistema di governo che definiva assolutismo curiale, il quale non lasciava sviluppare una piena libertà nella ricerca teologica.

In Italia, furono due i principali esponenti del modernismo: Ernesto Buonaiuti e Romolo Murri.<sup>170</sup> Il primo era vicino al metodo blondeliano dell'immanenza, che non rifiutava quanto è trascendente, ma lo avvicinava a far diventare il cristianesimo “*un conato de reforma social*”. Murri era invece un sacerdote che voleva coniugare il tomismo alle sue simpatie per

---

<sup>168</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), pp. 36-37.

<sup>169</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 39.

<sup>170</sup> Sul caso italiano e il modernismo si raccomanda leggere: CERROTO, *Buonaiuti e la Pascendi*, pp. 365-392. G. VIAN, *Un solco ben luminoso nella storia del suo Pontificato. La prima ricezione della Pascendi nei vescovi d'Italia*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», Semestrale, Anno V, Num. 2, Luglio-Dicembre 2008, pp. 393-413.

i modernisti. Aveva elaborato un programma politico-sociale di carattere teocratico, di cui voleva però affidare la realizzazione alla libertà del movimento cattolico. Giungeva così alla “*reivindicación de una autonomía de los católicos en el campo político, que terminaba por convertirse en una rebeldía disciplinar, justificada con la distinción entre los planos y las competencias*”.<sup>171</sup> Ricorrente, nelle idee di questi cinque uomini, era il conflitto con l'autorità della Chiesa e del Papa. Tale situazione non poteva che rappresentare un problema. La Chiesa dell'epoca infatti aveva come nucleo decisivo della sua fede il rispetto e l'accettazione della dottrina elaborata dal magistero, cioè dall'episcopato e dallo stesso romano pontefice. Per questo “*ogni attacco al modello di società proposto dall'insegnamento dei papi fu considerato un attentato alle basi dottrinali del cattolicesimo*”.<sup>172</sup> Le proposte dei modernisti, che mettevano in dubbio l'autorità del Papa, i dogmi e criticavano le interpretazioni bibliche allora correnti, erano considerate semplicemente argomenti che minacciavano le fondamenta stesse della Chiesa e rappresentavano quindi un'eresia che doveva essere stroncata con ogni mezzo. La Santa Sede mise dunque in opera le misure idonee a contrastare l'avanzata delle proposte moderniste.<sup>173</sup>

I principali attacchi contro il modernismo furono preparati dal pontefice Pio X e dai cardinali Rafael Merry del Val, De Lai e il prefetto della Congregazione Concistoriale, Monsignor Vives y Tutó. Innanzitutto, Roma condannò i principali responsabili delle teorie moderniste. Loisy fu scomunicato il 7 marzo 1908; Tyrrel, non trovò nessun vescovo che lo

---

<sup>171</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 43.

<sup>172</sup> G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci Roma 2012, p. 75.

<sup>173</sup> Per vedere un'analisi più ampia si raccomanda leggere: VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto*, pp. 49-57 e 75-82.

GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, pp. 44-58 e 103-116.

A. CLAUS e G. VIAN, (a cura di) *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni conseguenze*, Viella, Roma 2010, pp. 13-81.

accogliesse nella sua diocesi e sebbene non venisse scomunicato, venne sospeso dalle sue funzioni sacerdotali; Ernesto Buonaiuti fu scomunicato e privato, della sua cattedra universitaria per accordi intercorsi tra la Santa Sede e il governo fascista; infine, Murri, morì riconciliato con la Chiesa, ma dopo essere stato scomunicato e aver abbandonato il sacerdozio, rinunciando così a svolgere qualsiasi ruolo nel mondo cattolico. Il modernismo era ritenuto un nemico acerrimo: la sua opera disgregatrice non finiva con la scomunica o la collocazione all'Indice delle opere dei suoi esponenti. I loro scritti, infatti, “*si diffondevano e seminavano dubbi*”, per cui la Santa Sede prese una serie di misure severissime.

L'anno 1907 fu determinante per lo scontro tra la Chiesa cattolica e il movimento modernista. In quell'anno, vennero pubblicati due documenti di condanna a questo movimento filosofico-religioso. Il primo a essere reso noto fu il decreto del Sant'Uffizio denominato “*Lamentabili sane exitu*”, che vide la luce nel luglio 1907. Il testo ebbe una lunga elaborazione: venne preparato dal dicembre 1903 all'estate 1907. Vi si decretava la condanna a 65 proposizioni sostenute dai modernisti, principalmente Loisy, visto che ben una cinquantina di queste 65 proposizioni si trovavano nelle “*sue opere, soprattutto in “L'Èvangile et l'Eglise e Autour d'un petit livre*”<sup>174</sup> Sebbene il testo non contenesse la parola modernismo, l'attacco al pensiero modernista era chiaro. Ad esempio, poiché i modernisti mettevano in dubbio il magistero e l'interpretazione biblica da esso sostenuta, la “*Lamentabili*” proclamava che “*l'esegesi storico-critica [era sotto il] pieno controllo del magistero ecclesiastico, completando e rendendo più perentoria una linea di intervento che aveva avuto una prima sanzione nell'enciclica Providentissimus Deus di Leone XIII*”<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, pp. 60-61.

<sup>175</sup> VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, pp. 61-62.

Visto che il decreto non fu sufficiente, si rese necessaria la preparazione di un'enciclica che condannasse in maniera più compiuta e decisa il modernismo.<sup>176</sup>

Il 16 settembre uscì l'enciclica "*Pascendi*", che era una "*precisa e spietata analisi delle dottrine moderniste.*"<sup>177</sup> Il documento iniziava indicando che "*Per verità non si allontana dal vero chi li [i modernisti] ritenga fra i nemici della Chiesa i più dannosi. Imperocché, come già abbiām detto, i lor consigli di distruzione non agitano costoro al di fuori della Chiesa, ma dentro di essa; ond'è che il pericolo si appiatta quasi nelle vene stesse e nelle viscere di lei, con rovina tanto più certa, quanto essi la conoscono più addentro.*"<sup>178</sup> Dopo aver chiarito che i nemici della Chiesa si trovavano al suo interno, il testo condannava le principali tesi attribuite al modernismo, difendendo i tradizionali pilastri della dottrina cattolica come i dogmi, l'autorità all'interno della Chiesa e il magistero.<sup>179</sup> Inoltre, il documento presentava diverse norme per reprimere e prevenire l'apparizione di nuovi modernisti, chiedendo una sorveglianza particolare sui professori dei seminari e delle università e un controllo più efficace sui nuovi sacerdoti. Inoltre, l'enciclica limitava la frequenza dei seminaristi e dei sacerdoti nelle università statali, vietava che sacerdoti e seminaristi assumessero la direzione di giornali e riviste senza il permesso del vescovo, creava in ogni diocesi una commissione per controllare eventuali nuclei modernisti e chiedeva agli ordinari diocesani di inviare continui rapporti a Roma sul tema.<sup>180</sup> Il documento

---

<sup>176</sup> VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, p. 63.

<sup>177</sup> GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, p. 157.

<sup>178</sup> Pascendi Dominici Gregis. Pio X. 8 settembre 1907. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> (luglio 2017)

<sup>179</sup> GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, pp. 156-163.

<sup>180</sup> Pascendi Dominici Gregis. Pio X. 8 settembre 1907. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito <[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> (luglio 2017)

diventò la pietra angolare del clero e dell'episcopato universale nella lotta contro questo “nuovo male”, che attaccava la Chiesa cattolica, al punto da essere rintuzzato con un'enciclica che i suoi fautori definirono “*sapientissima, memoranda, immortale, magnifica, stupenda, ammirabile; splendido [e] insigne documento*”.<sup>181</sup> Mentre oggi evidenti appaiono i suoi limiti culturali. La Santa Sede mise in campo anche altre iniziative per ottenere la fine del modernismo. Tra queste, risaltano i preparativi per un'edizione critica della Vulgata, compito che dovevano sviluppare i benedettini (1907). Nel 1909, avvenne la fondazione dell'Istituto Biblico sotto la responsabilità dei gesuiti. Una struttura di controllo più sistematica del clero e dell'episcopato si realizzò con la codificazione del Diritto Canonico del 1917.<sup>182</sup> L'elemento che però rappresentò “*la pietra miliare*” contro il modernismo fu il giuramento antimodernista, introdotto dal Sant'Uffizio nel 1910, a cui dovevano sottoporsi tutti i diaconi prima di diventare sacerdoti e i professori delle università cattoliche.<sup>183</sup> Ricapitolando, la Chiesa usò differenti e articolati metodi per condannare e quindi sradicare il movimento modernista all'interno del cattolicesimo: il decreto del Sant'Uffizio, un'enciclica, l'invio dei testi sospettati all'Indice, scomuniche, perdita di cattedra all'università, regolamentazione dei rapporti tra vescovi, sacerdoti e laici, creazione di centri di studi biblici e il giuramento antimodernista.

## **6. La Prima Guerra Mondiale e la posizione internazionale della Santa Sede**

In questa parte del lavoro si tratterà della posizione che prese la Santa Sede nei confronti della Prima Guerra Mondiale. In particolare, si vuole analizzare la sua posizione neutrale, il discorso di pace e principalmente la sua esclusione dalle trattative di pace alla fine del

---

<sup>181</sup> CLAUS e VIAN, *La condanna del modernismo*, pp. 96-97.

<sup>182</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 53.

<sup>183</sup> CLAUS e VIAN, *La condanna del modernismo*, pp. 175-200.



conflitto, nonostante si trovasse in qualche modo coinvolta per la partecipazione ad esso dell'Italia, che non aveva ancora risolto la “*Questione Romana*”. Il 28 giugno 1914, Gavrilo Princip, uno studente serbo-bosniaco, assassinò in Bosnia-Erzegovina a colpi di pistola il principe ereditario Francesco Ferdinando, nipote dell'imperatore e sua moglie,<sup>184</sup> dando così avvio alla serie di eventi che scatenarono la Prima Guerra Mondiale. Come è ovvio la guerra non iniziò solo a causa dell'assassinio di un principe erede, ma rispondeva anche agli interessi delle potenze europee che si trovavano in pratica divise in due gruppi: la Triplice Intesa, formata da Francia, Regno Unito e Russia (alleate della Serbia) e il gruppo che racchiudeva gli imperi centrali Germania, Austria-Ungheria e Impero Ottomano.<sup>185</sup> Inoltre, tra le cause vi è da annoverare anche il concetto, allora diffuso in tutta Europa, che la soluzione “*ai conflitti nazionali e le proprie tensioni inter-imperialiste*” era il ricorso alla “*forza*”.<sup>186</sup> Allo scoppio della guerra la Santa Sede rese pubblica la sua posizione di imparzialità e neutralità che, assieme a un richiamo costante e chiaro alla pace, mantenne sino alla fine delle ostilità.

La guerra era già iniziata, e il 3 settembre 1914, Giacomo Della Chiesa fu eletto vescovo di Roma con il nome di Benedetto XV, in ricordo di Benedetto XIV, “*anch'egli bolognese, l'unico papa che fu in grado di confrontarsi con l'Illuminismo*”.<sup>187</sup> Il nuovo Papa sapeva che il ruolo che poteva e doveva giocare la Chiesa cattolica nel mondo, non era già quello di una potenza terrena che possedeva armi e potere per costringere i suoi nemici a cedere. Considerato che non poteva più contare nemmeno sull'appoggio dei regni cattolici, la Chiesa doveva basare il suo nuovo ruolo sulla capacità di incidere sulla sfera morale, in special modo nel riuscire a promuovere una “*conciliazione di fronte a un'Europa che stava precipitando*”

---

<sup>184</sup> P. VIOLA, *Il Novecento*, Einaudi, Torino 2000, p.4.

<sup>185</sup> M. BANTI, *L'età contemporanea Dalla Grande Guerra a Oggi*, Laterza Bari 2011, p 16.

<sup>186</sup> VIOLA, *Il Novecento*, p.7.

<sup>187</sup> LIL, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, pp. 112-113.

se stessa, con fare autodistruttivo, nella “grande guerra.””<sup>188</sup> Ne fu dimostrazione l’impegno del Papa per limitare gli effetti devastanti del conflitto bellico attraverso ampie operazioni di soccorso per i soldati e per la popolazione civile, così come il suo sforzo di abbreviare il periodo di guerra per mezzo di appelli per la pace volti a fermare le ostilità.<sup>189</sup> Mentre la posizione del pontefice era diretta a cercare una soluzione pacifica al conflitto, i cattolici del mondo sposavano argomenti assai diversi.

La loro posizione era diversa da quella che il Papa auspicava. Ad esempio, mentre il pontefice chiedeva la pace, diversi gruppi di cattolici rispondevano a un sentimento nazionalista che si augurava la vittoria dei loro eserciti sul nemico. Benedetto XV insisteva nella risoluzione pacifica del conflitto, ma i cattolici, che appartenessero o no ai Paesi belligeranti, presero una posizione definita a favore o contro il blocco dell’Intesa o degli Imperi centrali. Una dimostrazione di quanto detto lo troviamo nel caso dell’America Latina, dove tanti cattolici brasiliani, come Oliveira Lima o Vicente Carvalho, sostenevano che la vittoria dovesse andare alla Germania, potenza che ritenevano meglio equipaggiata della Francia e della stessa Inghilterra e comunque più vicina alle concezioni cattoliche sull’ordinamento della società.<sup>190</sup> Comunque un atteggiamento a favore di Francia,

---

<sup>188</sup> LIL, *Il potere dei papi. Dall’età moderna a oggi*, p. 114.

<sup>189</sup> LIL, *Il potere dei papi. Dall’età moderna a oggi*, p. 115.

<sup>190</sup> P. SCARANO, *Atteggiamenti dei cattolici iberoamericani*, in *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a cura di G. ROSSINI 5 Lune, Roma 1963, pp. 837-838.

In altri Paesi, come nel caso del Costa Rica diverse persone mantennero una posizione filotedesca a causa della bilancia commerciale oppure per i rapporti religiosi che li legavano a questa nazione. In Costa Rica i tedeschi nel periodo della Prima Guerra Mondiale, non solo avevano un influsso per l’opera svolta dai sacerdoti della Congregazione della Missione che erano incaricati del Seminario -bisogna ricordare che anche il vescovo del Costa Rica era tedesco, Juan Gaspar Stork-. Bisogna aggiungere che la maggioranza dei costaricani sentiva una certa affinità con la Germania perché nel periodo 1908-1918 il paese vendeva alla nazione europea non solo caffè, ma anche “*antigüedades, cabuya, caoba, caucho, cedro, cocobolo concha perla, cuero de res, plantas*”. In quanto alle importazioni, dalla Germania giungeva “*hierro de construcción y de cañería, cemento, materiales de ferretería, mármol labrado y papel tapiz, manteca, material para cervicerías, envases para la industria, utensilios y sustancias farmacéuticas, hilos y tejido de algodón, papeles y tintas para imprenta y materiales de fotografía, abonos, medicinas para ganado, clavos para cercas y salitre*.” Nel 1918 nella “Secretaría de

Inghilterra e Stati Uniti si diffuse in molti Paesi latinoamericani, dove queste nazioni avevano interessi ed influenze sul piano economico, sociale, politico e culturale.<sup>191</sup> La posizione pacificatrice del Papa ebbe eco anche in America Latina, dove i salesiani che già si trovavano nel continente riprendevano i discorsi del vescovo di Roma –si veda la sua prima enciclica, per esempio- per esortare alla pace. In America Latina, l'appellativo più usato per indicare Benedetto XV, era quello di “*Angelo della Pace*”, per il suo costante impegno per la soluzione pacifica del conflitto, condizione a cui si sarebbe giunti per mezzo di “*incessanti preghiere di pace*”.<sup>192</sup>

In Europa la posizione dei cattolici variò a seconda della loro nazionalità. Ovviamente i cattolici francesi, inglesi, austriaci e tedeschi, si auguravano una vittoria del loro Paese, mentre il Papa insisteva con la sua posizione neutrale e pacificatrice. La posizione di Benedetto XV fu all'origine di diversi problemi. I critici lo accusarono di non essere in grado di prendere una posizione adeguata al momento storico e di soffrire la pressione dei Paesi belligeranti che, a turno, gli chiedevano il suo sostegno. Questa pressione veniva soprattutto da quelle nazioni che contavano più cattolici, i quali non accettavano che la Santa Sede si dedicasse a sviluppare un'opera di mediazione per la soluzione del conflitto.<sup>193</sup> Il Papa comunque, mediante il cardinale Gasparri, presentò nel 1917 la proposta “*d'una pace senza vincitori né vinti, senza annessioni né riparazioni*”. La proposta pontificia era basata sulla

---

Gobernación” si trovavano iscritti 72 tedeschi, “*comerciantes 21, agricultores 13, sacerdotes y misioneros 12, mineros 4, oficios domésticos 4, mecánicos 3, jardineros y floricultores 3*”, e “*un dentista, zapatero, ingeniero, encuadernador, caldero, cocinero, peluquero, pintor de arte, relojero y sastre*”. In: G. PETERS, *El Negocio del café de Costa Rica, el capital alemán y la geopolítica 1907-1936*, EUNA, Costa Rica 2016, pp. 107-121 y 187-211.

<sup>191</sup> SCARANO, *Atteggiamenti dei cattolici iberoamericani*, pp. 834-836.

<sup>192</sup> SCARANO, *Atteggiamenti dei cattolici iberoamericani*, p. 841.

<sup>193</sup> M. BENDISCIOLI, *La Santa Sede e la Guerra*, in: *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a cura di G. ROSSINI, 5 Lune, Roma 1963, pp. 36-37.

convinzione che la guerra fosse ormai diventata una “*inutile strage*”<sup>194</sup> e per porne fine propose i seguenti cinque punti:

1. Disarmo, arbitrio della controversia e garanzie collettive contro gli inadempienti; 2. Libertà dei mari; 3. Reciproco condono di danni e spese di guerra, salvo alcuni casi, evidentemente quello del Belgio; 4. Restituzione reciproca dei territori occupati: da parte della Germania in Belgio, Francia; da parte alleata in Africa e nel Pacifico; 5. Questioni territoriali tra Francia e Germania, tra Italia e Austria da risolvere in spirito di equità e giustizia, avendo riguardo alle aspirazioni dei popoli.<sup>195</sup>

La proposta venne rifiutata dalle parti belligeranti, nella stessa maniera con cui era stato rifiutato l'appello alla tregua natalizia del 1914. Il diniego alla proposta papale venne da entrambi le parti belligeranti,<sup>196</sup> con l'aggravante che l'appello del pontefice venne fatto passare per un tentativo di voler “*salvare l'Austria dal disfacimento*”, determinato dal fatto che si trattava di una nazione cattolica.<sup>197</sup>

Come si è detto, Benedetto XV voleva che la Santa Sede giocasse un ruolo di neutralità e di pace: questo fu il suo costante atteggiamento nell'ambito internazionale durante la Grande Guerra. Per questa ragione, all'avvicinarsi della fine del conflitto, si aspettava di essere chiamato al tavolo dei negoziati di pace che avrebbero messo fine a quella guerra. Si

---

<sup>194</sup> LILL, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, p. 116.

<sup>195</sup> M. BENDISCIOLI, *La Santa Sede e la Guerra e Martini, Angelo. La nota di Benedetto XV alle potenze belligeranti nell'agosto 1917*, in *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a cura di G. ROSSINI, 5 Lune, Roma, 1963, pp. 43 e 377-378.

<sup>196</sup> A. MARTINI, *La nota di Benedetto XV alle potenze belligeranti nell'agosto 1917*, in *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a cura di G. ROSSINI, 5 Lune, Roma 1963, pp. 380-381.

<sup>197</sup> R. MOSCA, *La mancata revisione dell'art. 15 del patto di Londra*, in *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a cura di G. ROSSINI, 5 Lune Roma 1963, p. 407.

era giunti al punto desiderato dalla Santa Sede perché Roma riacquistasse un rilevante ruolo a livello internazionale: nel momento della deflagrazione del conflitto si era dichiarata neutrale cercando la maniera di ristabilire la pace e ora, conclusa la guerra, ambiva ad essere uno dei promotori di un accordo in quanto portatrice delle istanze universali di equità e giustizia che a tutti dovevano stare a cuore. L'obiettivo principale che il Papa si prefissava era di accrescere “*notevolmente il prestigio internazionale*” della Santa Sede.<sup>198</sup> La curia romana, però, aveva perso il peso politico del passato. Il mondo diplomatico era cambiato, la realtà politica era un'altra, i governi si consideravano capaci di portare a compimento un progetto di equilibrio mondiale senza l'intervento di un'istituzione religiosa che opinasse sulla validità etica delle proposte presentate al tavolo dei negoziati. Soprattutto poi, come ben mostra il caso dell'Italia, vi erano interessi politici in gioco per evitare l'intervento della Santa Sede al congresso di pace.

All'inizio della guerra l'Italia era un Paese neutrale che, sebbene avesse firmato con la Triplice Alleanza un trattato di difesa nel 1882, non ritenne di intervenire nel conflitto in quanto la sua partecipazione doveva avvenire, appunto, solo in caso di difesa e non in seguito ad una guerra di aggressione come quella voluta dagli Imperi centrali.<sup>199</sup> In realtà, in Italia l'ambiente era confuso. Si trovavano sia gruppi che chiedevano l'entrata in guerra, sia gruppi che rifiutavano la partecipazione al conflitto. Il governo italiano si muoveva diplomaticamente con i suoi ministri Sonnino e Salandra per verificare se era negli interessi del Paese affiancare uno dei due schieramenti. Il gruppo dei non interventisti era eterogeneo: si andava da Giovanni Giolitti ai socialisti, che avevano preso una posizione di neutralità

---

<sup>198</sup> LILL, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, p.116.

<sup>199</sup> BANTI, *L'età contemporanea Dalla Grande Guerra a Oggi*, p. 18.

assoluta, fino a ex-sindacalisti, anarchici e al liberale Luigi Albertini.<sup>200</sup> Intanto, le consultazioni di Sonnino e Salandra continuavano: gli imperi centrali offrivano all'Italia, in caso di entrata in guerra e di vittoria, il territorio del Trentino e del Friuli, escluse Gorizia e Trieste, e un protettorato sull'Albania. Invece la Triplice Intesa offriva il Tirolo meridionale di lingua tedesca fino al confine del Brennero, tutta la Venezia Giulia e la Dalmazia, esclusa Fiume, un protettorato sull'Albania e la provincia turca di Adalia sulla costa meridionale dell'Anatolia.<sup>201</sup> Alla fine, l'Italia entrò in guerra a fianco dell'Intesa, dichiarando la guerra all'Austria il 24 maggio 1915 e un anno dopo alla Germania. La sua entrata in guerra venne ratificata mediante la firma del Patto di Londra, il documento che indicava chiaramente cosa avrebbe ottenuto l'Italia nel caso di una vittoria dell'Intesa. Questo documento stabiliva un punto molto importante per il governo italiano. L'articolo 15° recitava: “*La France la Grande Bretagne et la Russie appuieront l'opposition que l'Italie formera a toute proposition tendant à introduire un représentant du Saint-Siège dans toutes les négociations pour la paix et pour le règlement des questions soulevées par la présente guerre*”.<sup>202</sup> La richiesta del governo italiano nasceva dal fatto che non si voleva che la “*Questione romana*” diventasse un problema internazionale, ma che rimanesse circoscritto ad un rapporto tra l'Italia e la Santa Sede.

La curia papale, mediante il cardinale Gasparri, cercò con ogni mezzo, ma senza successo, di far sedere la Santa Sede al tavolo dei negoziati. Non vi era infatti maniera di poter cambiare oppure cancellare l'articolo 15°, visto che l'impegno era stato formalmente sottoscritto da tutti i Paesi interessati. L'Inghilterra, per esempio, si trincerò dietro un

---

<sup>200</sup> BANTI, *L'età contemporanea Dalla Grande Guerra a Oggi*, p. 19.

<sup>201</sup> VIOLA, *Il Novecento*, p.18.

<sup>202</sup> MOSCA, *La mancata revisione dell'art. 15 del patto di Londra*, pp. 380-381 e p. 401.

argomento diplomatico: il Papa era da considerarsi come un “*sovrano di stato neutrale*. Perciò non era possibile che un suo rappresentante partecipasse al congresso della pace senza il consenso dei belligeranti”.<sup>203</sup> La Santa Sede insistette per modificare lo stato delle cose. In un primo tentativo, il cardinale Gasparri chiese, mediante il governo belga, un mutamento nella formulazione dell’articolo 15° del Patto di Londra: “*Aucun non belligérant ne sera admis à la conférence éventuelle de la paix, si ce n’est du consentement des soussignés*”.<sup>204</sup> Né questa né altre proposte ebbero successo e quindi la Santa Sede venne estromessa dal Congresso di pace che avrebbe chiuso il triste capitolo della Grande Guerra. Un elemento, sollevato da Mosca nel suo lavoro, merita di essere valutato. Mosca ritiene che la paura dei responsabili della politica italiana fosse infondata, visto che la possibilità che la Santa Sede potesse introdurre il problema della “Questione Romana” ai negoziati di pace era molto scarso. La “Questione Romana” “*era già risolta dal 1870*” per tutta l’Europa.<sup>205</sup> Il Papa era alla ricerca del riconoscimento di un ruolo morale per la Santa Sede nel nuovo ordine mondiale, dove il pontefice auspicava di essere considerato un protagonista ai fini della pace in Europa. A dimostrazione di questa prospettiva sta la proposta avanzata dal papa nel 1917: “*un desarme, el arbitraje en las controversias, la libertad de los mares, la restitución de los territorios ocupados y la solución equitativa de los problema territoriales*”. I Paesi belligeranti videro in questa proposta una mano tesa alla Germania e all’Austria. Essa venne quindi scartata da chi avrebbe poi vinto la Guerra.<sup>206</sup> Alla fine la Santa Sede non poté prendere parte a nessuna trattativa in favore della pace. Il papato, in un certo senso, uscì comunque vittorioso dall’intera questione, visto che si era guadagnato la fama di istituzione

---

<sup>203</sup> MOSCA, *La mancata revisione dell’art. 15 del patto di Londra*, p. 402.

<sup>204</sup> MOSCA, *La mancata revisione dell’art. 15 del patto di Londra*, p. 403.

<sup>205</sup> MOSCA, *La mancata revisione dell’art. 15 del patto di Londra*, 413.

<sup>206</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 114.

neutrale che cercava la pace per tutti e non giocava sulla scena internazionale come un attore che per i propri interessi si schierava a favore di una parte o dell'altra.

## 7. Roma e l'emergere dei regimi e dei movimenti autoritari/totalitari

In questa ultima sezione si affronterà in maniera molto sintetica il rapporto tra la Santa Sede e i regimi totalitari, in special modo il fascismo e il nazismo. Del caso bolscevico si è invece già parlato. Il periodo considerato sarà fino al 1936, anno nel quale si conclude questa ricerca. Nel 1922, nel mese di febbraio, diventò Papa Achille Ratti,<sup>207</sup> pochi mesi prima che il partito Nazionale Fascista mediante la forza, con la ben nota “Marcia su Roma”, prendesse il potere in Italia.<sup>208</sup> L'apparizione non solo del fascismo, ma anche del nazismo in Germania e di altri regimi totalitari in Europa ebbe come origine alcuni punti in comuni tra cui ebbero particolare rilievo la paura del socialismo, che si era trasformato in comunismo in molti Paesi; il malcontento sociale che la borghesia non seppe adeguatamente affrontare attraverso una riforma sociale; e “*el apoyo económico del capitalismo, el apoyo político de los estamentos militares, la violencia de los grupos de acción y el poder de sugestión de los líderes*”.<sup>209</sup> Questi fattori permisero che non solo in Italia e Germania, ma anche in Spagna, Portogallo, Polonia, Lituania, Jugoslavia, Ungheria, Austria, Bulgaria, Grecia e Romania si registrasse una svolta politica in chiave autoritaria o totalitaria.<sup>210</sup>

La Santa Sede quando cominciò le relazioni con il fascismo e con il nazismo, sapeva bene con chi stava trattando. Nel caso italiano lo stesso Pio XI, sapeva che tipo di uomo fosse Mussolini, poiché aveva scritto che: “*egli [il Papa] avrebbe negoziato con il diavolo in*

<sup>207</sup> LILL, *Il potere dei papi. Dall'età moderna a oggi*, p.120.

<sup>208</sup> G. ALBANESE, *La marcia su Roma*, Bari, Italia, Laterza 2006, p. 127.

<sup>209</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 114.

<sup>210</sup> BANTI, *L'età contemporanea Dalla Grande Guerra a Oggi*, pp. 196-198.



*persona se il bene delle anime lo avesse richiesto*”, in chiara allusione alle trattative per stabilire un Concordato tra la Santa Sede e il governo italiano.<sup>211</sup> Inoltre, il cardinal Gasparri aveva indicato di non credere che il regime potesse durare, al punto di affermare che la sua esistenza sarebbe stata di *“Più o meno un ventennio”*, profezia che si sarebbe avverata. Gasparri riteneva che era necessario trattare con il regime perché non credeva che mediante trattative con governi parlamentari si sarebbe potuti arrivare a un accordo con il governo italiano per risolvere la “Questione Romana”.<sup>212</sup> La curia “approfittava” del momento, per “negoziare” con un solo uomo e trovare così una soluzione ai problemi tra le parti. La posizione di Mussolini fu più o meno la stessa, visto che considerava la Chiesa come uno strumento per consolidarsi nel potere e con cui trovare dei punti in comuni per sbarazzarsi di possibili nemici. Insomma, entrambi approfittarono della contingenza.

Questa è senza dubbio una dimostrazione dell’ambivalenza della Santa Sede nei suoi rapporti con i diversi regimi totalitari. Come afferma Giacomo Martina, con il *“Totalitarismo de izquierda la oposición de la jerarquía y de la gran mayoría de los fieles ha sido siempre neta y constante”*, mentre, con il fascismo la posizione della Chiesa fu *“una línea ondulante, pasando de intentos de compromiso y, dentro de cierto límites, de instrumentalización religiosa de las fuerzas política, realizando sobre todo, a través de instrumento clásicos que es el concordato a una creciente oposición teórica y práctica”*.<sup>213</sup> Se Martina coglie giustamente nell’opposizione al comunismo un elemento di convergenza tra Chiesa e fascismo, ne sottovaluta però un altro: la comune opposizione ai valori di libertà e democrazia. In questo panorama si capisce perché la Santa Sede negoziò con i regimi

---

<sup>211</sup> A. RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, Mursia, Milano 1975, p. 47.

<sup>212</sup> RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, p. 48.

<sup>213</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), pp. 125-126.

totalitari. Nel caso italiano aveva lo scopo principale di trovare una soluzione alla “Questione Romana” mentre per quello nazista era proteggere i 18.000.000 di cattolici che vivevano nel Terzo Reich. Ma giocava anche un altro fattore: l’attesa che, grazie a regimi politici opposti a quel mondo moderno che aveva portato al comunismo, al liberalismo, alla democrazia, si potesse finalmente avviare un processo di ricostruzione della società cristiana che la modernità aveva sgretolato. Miccoli lo presentò come la opportunità nel quale il fascismo dava *“alla Santa Sede ed alle gerarchie ecclesiastiche una grande occasione, lo strumento per il ritorno ad una situazione politico-sociale che sembrava rappresentare la premessa per la realizzazione successiva di una società effettivamente ierocratica”*.<sup>214</sup>

La Santa Sede dopo diverse trattative con il fascismo, giunse a un trattato e a un concordato che attribuivano al Papa la sovranità su un proprio territorio, deregolavano quindi i rapporti tra la Santa Sede e il governo italiano, e disciplinavano poi le relazioni tra lo Stato italiano e la Chiesa italiana. C’è un fatto innegabile. Pio XI, con il suo carattere di avversione al liberalismo, al marxismo e per essere lui stesso una persona dall’indole autoritaria, prese una posizione più o meno favorevole al fascismo, la quale le *“disimuló su carácter sustancialmente anticristiano”* alla ricerca di punti in comune. Questo atteggiamento favorì la ricerca di un accordo. Ordinò al cardinale Gasparri e all’avvocato curiale Francesco Pacelli (fratello di Eugenio Pacelli, futuro Pio XII) di negoziare con il regime, il quale aveva

---

<sup>214</sup> G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell’età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 120.

Inoltre su questo argomento lo stesso autore lo svolge ancora in: G. MICCOLI, *Chiesa cattolica e totalitarismo*, in *La Chiesa Cattolica e il Totalitarismo. VIII giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno Torino, 25-26 ottobre 2001*, a cura di V. FERRONE, Olschki, Firenze 2004, pp. 1-26.

Dello stesso modo nel libro *I papi e il moderno* di Daniele Menozzi si svolge lo stesso argomento de maniera molto chiara. D. MENOZZI, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 50-70.

consegnato a Domenico Barone il compito di trattare con la Santa Sede.<sup>215</sup> Mussolini, il 4 ottobre 1926, chiese alla curia papale “*a quali condizioni fosse disposta ad addivenire a una amichevole, generale e definitiva sistemazione dei suoi rapporti con lo Stato italiano*”. Trovò come risposta la richiesta di: “*libertà e indipendenza non solamente reale ed effettiva, ...un territorio di sua piena ed esclusiva proprietà sia di dominio sia di giurisdizione, ...un assetto politico territoriale riconosciuto dalle potenze, ... una convenzione concordataria*”.<sup>216</sup> Dopo diversi negoziati con alterni risultati (come fu il rifiuto da parte di Mussolini dell’idea di un corridoio fra il Vaticano e il mare)<sup>217</sup> si arrivò al giorno della firma dei ben noti Patti Lateranensi. L’11 febbraio 1929, il cardinal Gasparri e Benito Mussolini apposero la loro firma a un trattato e a un concordato. Il trattato riconosceva lo Stato della Città del Vaticano, con la delimitazione della sua estensione. Nei punti successivi si affermava che la religione cattolica era riconosciuta come religione di Stato, ottenendo con questo prerogative speciali sul piano giuridico per gli ordini religiosi e ai rappresentanti del supremo governo della Chiesa. Inoltre, come dice Martina, si concesse alla Chiesa la garanzia di “*derecho de legación activa y pasiva, libertad en los cónclaves y en los concilios*” e, infine, le si consegnava “*un millón de millones de títulos del Estado y de 750 millones de liras al contado*”.<sup>218</sup> Il concordato, per conto suo, “*definiva i diritti dei due Stati nei campi dell’educazione e degli argomenti spirituali*” sul territorio italiano. Tra le altre cose, si stabiliva: “*il pieno riconoscimento e autonomia all’Azione Cattolica... restauratigli edifici ecclesiastici e fu reso obbligatorio l’insegnamento religioso nelle scuole. La propaganda dei frammassoni dei metodisti e degli eretici poteva, in alcuni casi, essere considerata reato*”.

---

<sup>215</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), pp. 125-126.

<sup>216</sup> RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, pp. 45-46.

<sup>217</sup> RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, p. 46.

<sup>218</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), p. 149.

Inoltre, venne concesso un controllo più rigido sui teatri e cinematografi e, soprattutto, venne ratificato “*il provvedimento relativo al matrimonio che da quel momento in poi doveva essere contratto secondo i canoni ecclesiastici*”.<sup>219</sup> La Santa Sede trovò, alla fine, ciò che cercava da tanti anni, ottenere la sovranità come garanzia della libertà del Papa, fare del cattolicesimo la religione ufficiale dello Stato italiano, ottenere per la Chiesa uno spazio importante nell’educazione e innalzare il matrimonio cattolico a modello imposto dalla legislazione civile. Mussolini e i suoi trovarono, grazie a questi trattati, l’approvazione della grande maggioranza degli italiani legati alla Chiesa. Non tutti i cattolici erano soddisfatti, ma c’era chi diceva che l’approvazione riguardava “*anche gli antifascisti... gli Accordi sono una vittoria di Mussolini*”.<sup>220</sup>

Il periodo di armonia tra la Chiesa e lo Stato italiano durò veramente poco. Di fronte alle critiche non solo dei “*viejos parlamentarios de ascendencia liberal y de los fascistas procedentes del anticlericalismo*” Mussolini cercò, mediante due discorsi fatti uno davanti al Senato e l’altro alla Camera, i giorni 13 e 25 maggio<sup>221</sup> di “*minimizar el alcance de las concesiones hechas a la Santa Sede*”,<sup>222</sup> affermando che: “*La religione cristiana è nata nella Palestina, ma è diventata cattolica a Roma. Se fosse rimasta nella Palestina, molto probabilmente sarebbe stata una delle tante sette che fiorivano in quell’ambiente arroventato, come ad esempio quelle degli Esseni e dei Terapeuti, molto probabilmente si sarebbe spenta, senza lasciare traccia di sé*”. Inoltre, indicava che: “*Non abbiamo risuscitato il potere temporale dei Papi: lo abbiamo sepolto*”, e infine asseriva che: “*Nostro dev’essere*

---

<sup>219</sup> RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, p. 53.

<sup>220</sup> JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia. Dall’unificazione ai giorni nostri*, p.232.

<sup>221</sup> I due discorsi si trovano pubblicati su: R. PERTICLI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Il Mulino, Roma 2009, pp. 603-669.

<sup>222</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p.149.

*l'insegnamento. Questi fanciulli debbono essere educati nella nostra fede religiosa, ma noi abbiamo bisogno di integrare questa educazione, abbiamo bisogno di dare a questi giovani il senso della virilità, della potenza, della conquista; soprattutto abbiamo bisogno di ispirare loro la nostra fede, e accenderli delle nostre speranze*".<sup>223</sup> Come è ovvio il Papa non poteva tacere, nonostante mesi prima avesse chiamato Mussolini l'uomo che la Provvidenza gli aveva permesso di incontrare.

Pio XI scrisse una lettera al cardinal Gasparri il 30 maggio "*ove si duole delle parole od espressioni dure, crude, drastiche, e soprattutto delle espressioni ereticali e peggio che ereticali sulla essenza stessa del Cristianesimo e del Cattolicesimo*", che Mussolini aveva detto nei suoi discorsi.<sup>224</sup> Il documento di Pio XI precisava i limiti della missione educativa dello Stato, rifiutava diversi argomenti di Mussolini, qualificandoli come eresie, rivendicava la sovranità della Chiesa sul tema educativo e, infine, sottolineava il nesso inscindibile tra il trattato e il concordato, attraverso l'espressione latina di: "*Simul stabunt aut simul cadent*". Questo primo scontro era solo una dimostrazione di quello che ci si doveva aspettare nelle future relazioni tra i due contraenti, anche se non fu impedimento alla ratifica dei documenti, che lo Stato italiano e la Santa Sede firmarono nel giugno 1929.<sup>225</sup>

Il rapporto, nel caso italiano, fu aspro sin dall'inizio. La Santa Sede voleva un concordato con lo Stato italiano per diversi motivi, il più importante dei quali era quello di risolvere la "Questione Romana", per poi quindi stabilire una relazione che desse alla Chiesa un'ingerenza nell'educazione della gioventù italiana. Siccome Mussolini non sprecava opportunità per sostenere che il regime aveva l'obbligo di educare la gioventù, il Papa nello

---

<sup>223</sup> JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia. Dall'unificazione ai giorni nostri*, p. 234.

<sup>224</sup> JEMOLO, *Chiesa e stato in Italia. Dall'unificazione ai giorni nostri*, p. 235.

<sup>225</sup> PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia*, p. 229.

stesso 1929, pubblicò l'enciclica "*Divinis illius magistri*" che interveniva sull'educazione cristiana dei giovani e che attaccava le dottrine che il regime stava inculcando negli italiani mediante una propaganda che esaltava la violenza e la guerra.<sup>226</sup> Nel 1931, lo scontro tra il regime e la Santa Sede si intensificò a causa di due encicliche pubblicate dal Vaticano. La prima era la "*Quadragesimo anno*" che venne divulgata il 15 maggio e la seconda era la "*Non abbiamo bisogno*" del 29 giugno. Nella prima si commemoravano i quaranta anni della "*Rerum Novarum*", un documento che fu visto dai fascisti come una nuova ingerenza da parte della Chiesa nell'ambito sociale che il regime rivendicava a sé. Con l'altra enciclica "*Non abbiamo bisogno*", documento scritto dallo stesso pontefice, si esprimeva invece un ringraziamento alla gerarchia cattolica e al clero per l'unità dimostrata col papato davanti alle accuse e alle critiche rivoltegli dai fautori della concezione totalitaria dello Stato auspicata dai fascisti. Inoltre, rivendicava i diritti naturali della famiglia e quelli soprannaturali della Chiesa nell'educazione.<sup>227</sup> Di fronte a questi fatti le due parti sembravano pronte ad un conflitto diplomatico, ma vinse invece la prudenza e nel settembre di quell'anno si arrivò a un accordo che decretò la "salvezza" dell'Azione Cattolica, che vedeva però limitato il suo operato "*al terreno estrictamente religioso y renunciando a una dirección centralizada de carácter nacional*".<sup>228</sup> Un sostanziale accordo caratterizzò dunque il rapporto tra la Santa Sede e il governo fascista italiano, fino al 1936, anno della fine di questo lavoro. Ora si passerà a descrivere il rapporto tra il Vaticano e il Terzo Reich.

Come già visto per Mussolini, Roma sapeva molto bene chi fosse Hitler. Sin dall'inizio del suo movimento, i vescovi tedeschi avevano dimostrato la loro disapprovazione e Roma

---

<sup>226</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), p. 167.

<sup>227</sup> D. MENOZZI, *I papi e il moderno*, p. 59.

<sup>228</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), pp. 167-168.

era consapevole di questo fatto. I vescovi tedeschi resero pubblico il loro pensiero nel 1932, quando dichiararono “*ilícito pertenecer al nazismo por su propaganda incompatible con la católica y por las inequivocas manifestaciones hostiles de sus jefes contra la Iglesia*”. Inoltre, avevano chiaramente affermato che la vittoria del partito nazista alle elezioni avrebbe rappresentato un grande male per la Chiesa e per i cattolici. La loro opposizione al partito e al suo capo, arrivò al punto che quando Hitler giunse alla Cancelleria tedesca, la maggioranza dei vescovi diede il proprio appoggio al partito Zentrum.<sup>229</sup>

Mentre questo era il comportamento dei vescovi tedeschi, da Roma arrivavano altre indicazioni. Il Vice-Cancelliere tedesco, Von Papen, un cattolico conservatore, nemico del partito del Zentrum presentò l’idea di un Concordato tra la Santa Sede e il governo tedesco; idea cui aderì con convinzione, il nuovo Segretario di Stato, cardinale Pacelli, che era stato per dodici anni Nunzio a Monaco e Berlino, e che conosceva molto bene l’ambiente tedesco.<sup>230</sup> A Hitler e al suo governo un accordo con Roma appariva vantaggioso per due motivi; il primo per una questione di prestigio dal momento che un concordato con la Chiesa permetteva al regime di presentarsi sul piano internazionale come un regime rispettabile e il secondo perché consentiva di assicurarsi il controllo del panorama politico, con l’annientamento del partito Zentrum.<sup>231</sup> Hitler approfittò dell’animo autoritario di Papa Ratti che non sopportava i partiti cattolici. In vista di ottenere questo risultato, al momento di negoziare il concordato il Terzo Reich, si dimostrò molto “generoso” con la Chiesa. Era però lecito, si chiede Giacomo Martina, arrivare a un accordo con un governo che ledeva gravemente i diritti delle persone e che nel suo programma presentava punti anticristiani e

---

<sup>229</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p. 158.

<sup>230</sup> U. MAZZONE, *Cristianesimo. Istituzioni e società dalla Rivoluzione francese alla globalizzazione*, Archetipolibri, Bologna 2011, p. 62.

<sup>231</sup> RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, p. 183.

antireligiosi?<sup>232</sup> La risposta della Santa Sede venne dopo aver contemplato il panorama: da un lato il nazismo continuava a dimostrarsi ostile, in certe occasioni, alla Chiesa e la sua visione totalitaria, che voleva monopolizzare l'educazione, offendeva il pontefice; dall'altro però, si trattava di difendere 18.000.000 di cattolici tedeschi e di approfittare del fatto che Hitler, come anteriormente Mussolini, concedeva diversi vantaggi alla Chiesa.<sup>233</sup> Senza contare l'impegno anticomunista di Hitler, che ovviamente la Santa Sede gradiva in maniera particolare. Il Vaticano, ponderata la situazione, ritenne opportuno stabilire un Concordato nel quale Roma non vedeva un accordo con il nazismo, ma con il governo tedesco.

Il 20 luglio 1933 il “*Concordato con la Germania Hitleriana era un fatto reale*”. Che cosa stabiliva questo documento? In quale maniera risultò favorevole per i cattolici e per i loro leader? Il documento concedeva la libertà religiosa e riconosceva tutti i diritti che la Chiesa aveva già ottenuto anteriormente nelle altre regioni e dai governi della Germania di Weimar. Alla Chiesa venne inoltre riconosciuto il diritto di gestire le scuole cattoliche e la libertà di azione di “*tutte le organizzazioni, associazioni e federazioni cattoliche e carattere religioso, culturale o educativo*”. Da parte sua, il governo tedesco ottenne che i religiosi non partecipassero più alla vita politica, e l'abbandono di ogni sostegno ecclesiastico al Partito del Zentrum, misura che ne determinava la fine. Tra le clausole segrete del documento se ne trovano due in particolare. La prima si riferisce alla creazione di un fronte comune contro la Russia comunista e la seconda ai doveri dei sacerdoti chiamati alle armi. Roma chiese che quest'ultima non fosse divulgata, perché era un “*riconoscimento da parte del Papa del servizio militare obbligatorio in Germania*”. Tra gli accordi segreti ne compariva anche uno

---

<sup>232</sup> MARTINA, La Iglesia, de Lutero a Nuestros días, (Tomo IV), p. 159.

<sup>233</sup> RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, p. 184.



che riguardava gli ebrei tedeschi. Il cardinale Pacelli aveva chiesto che gli ebrei battezzati fossero qualificati come cattolici, in modo da prevenire la perdita del lavoro e dei loro diritti dal momento che secondo il governo nazista, gli ebrei rappresentavano “*un pericolo per lo Stato*”. Questa richiesta di Pacelli venne verbalmente esaudita da von Bergen, che rasserenò il cardinale affermando che gli ebrei-cattolici non sarebbero stati perseguitati dal regime. Con la stipulata di questo Concordato, il Terzo Reich, a soli sei mesi dalla sua nascita, “*aveva ricevuto piena sanzione da parte del più alto potere spirituale del mondo*”.<sup>234</sup>

L’atteggiamento della Santa Sede verso i regimi totalitari dimostrò ciò che stava a cuore alla leadership cattolica, al momento di negoziare con gli stessi. Roma, in un primo momento, voleva “*approfittare*” della situazione politica relativamente favorevole per migliorare il proprio ruolo, sia dal punto di vista politico che religioso ed economico. Dall’Italia ottenne la creazione dello Stato del Vaticano, una presenza di rilievo in materia educativa e un tornaconto economico attraverso il pagamento che il governo italiano dispose come indennizzo per la perdita delle proprietà pontificie requisite all’indomani del 20 settembre 1870. Dal governo nazista la Chiesa ottenne libertà di movimento all’interno della Germania, visto che il Concordato riguardava tutta la nazione, comprese le regioni non cattoliche come la Sassonia o il Wurttemberg.<sup>235</sup> Inoltre, si apriva la possibilità di fondare scuole cattoliche, provvedimento al quale i protestanti si erano sempre opposti. Con questo non si vuole dire che i vertici cattolici tacevano sui più vistosi attacchi compiuti da questi regimi contro la Chiesa e la sua dottrina. Ne fu dimostrazione, ad esempio, il fatto che il libro scritto da Alfred Rosenberg “*Il mito del XX secolo*”,<sup>236</sup> così come quello di Ernst Bergmann, “*Die deutsche*

---

<sup>234</sup> RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, pp. 186-190.

<sup>235</sup> MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días*, (Tomo IV), p.160.

<sup>236</sup> LILL, *Il potere dei papi. Dall’età moderna a oggi*, p. 129.

*Nationalkirche*”, finirono nell’Indice del Sant’Uffizio. Inoltre, durante il periodo compreso tra il 1935 e il 1937, la Santa Sede preparò l’enciclica “*Mit brennender Sorge*” che esaminò la situazione religiosa in Germania, condannando la divinizzazione della razza così come il non riconoscimento di alcuni diritti fondamentali della persona e delle associazioni che nei regimi totalitari venivano completamente sottoposte allo Stato.<sup>237</sup> Si conclude con questi esempi, che mostrano la risposta della Santa Sede alle dottrine totalitarie, l’esame sulla posizione della Chiesa nei confronti dei sistemi totalitaristi fino al 1936, fine del periodo di studio del presente lavoro.

## 8. Conclusioni

Nel periodo 1870-1936 la Santa Sede affrontò, a livello internazionale, differenti episodi e diverse correnti ideologiche che agivano contro la stabilità e la fede della Chiesa. Di fronte ai grandi sconvolgimenti dell’epoca, la reazione dei vertici cattolici cambiò a seconda dell’avvenimento. In certe occasioni la risposta fu quella di una condanna forte e severa; in altre circostanze colse l’opportunità, di rafforzare i pilastri della propria struttura intervenendo sulla gerarchia, sulla santità o su altri elementi della fede; in altri momenti, invece, accettò di sedersi a negoziare per trovare, di comune accordo una soluzione alle problematiche sul tappeto. Dopo la caduta di Roma, la Santa Sede prese una posizione chiara e risoluta sui problemi che ne minacciavano l’integrità, come il liberalismo, gli stati liberali, la massoneria e il socialismo: la loro condanna. In seguito, si dedicò a elaborare le diverse strategie per risolvere le varie problematiche e rafforzare la figura del papato. La Santa Sede condannò la perdita della Città Eterna a favore del regno sardo, che considerò un governo di

---

<sup>237</sup> D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 125-129.

natura laicista che voleva togliere alla Santa Sede il diritto divino che le concedeva un territorio che permetteva al Vicario di Cristo in Terra di poter sviluppare liberamente la sua azione di governo della Chiesa. Per questo motivo, il pontefice si dichiarò prigioniero in Vaticano e continuò a ribadire non solo la condanna del liberalismo, della massoneria, degli stati liberali, ma avviò anche una serie di provvedimenti volti a rafforzare la figura del Papa e la fede cattolica. Mediante varie encicliche e altri documenti di indole politico-religiosa la Santa Sede diffuse il proprio messaggio all'interno del mondo cattolico, mettendolo in guardia su quelli che considerava gli errori del periodo. Oltre a questo processo, come già si è detto, si interessò a rafforzare vecchie forme di pietà e a crearne di nuove con lo scopo di correggere gli errori della modernità.

L'importanza che si diede alla figura del Santo Padre, insieme alla propagazione di devozioni come quelle dell'Immacolata Concezione, del Sacro Cuore, del Santissimo Sacramento, di Cristo Re e San Giuseppe, dei santi Pietro e Paolo, avvenne nell'ambito della prospettiva di propiziare l'avvento del regno sociale di Cristo. Questo regno disponeva di un capo terreno, il Papa, il quale doveva essere rispettato, obbedito e seguito. Le disposizioni e gli ordini che il Santo Padre emanava, erano a favore del bene delle persone, dato che seguiva le consegne del compito consegnato a Pietro dallo stesso Gesù e di cui ora era l'erede. Le devozioni avevano il compito di risvegliare le coscienze dei cattolici che, nel seguire le indicazioni del loro capo, avrebbero vintogli errori del momento. Le soluzioni adottate dimostrarono che la Santa Sede non si limitò a condannare i mali dell'epoca, ma creò, divulgò e consolidò un processo che riusciva a dare forza all'istituzione, alla sua principale figura nella terra, il Papa, e a tutti i membri della comunità ecclesiale. L'intero processo mirava a costruire sulla terra il Regno sociale di Cristo, regno che era presentato come un assetto

sociale capace di assicurare giustizia e pace per tutti, che né il liberalismo, né la proposta socialista avrebbero potuto mai offrire alle persone.

La posizione di Roma contro il modernismo fu molto chiara: una condanna diretta e definitiva. I principali esponenti di questo orientamento culturale e religioso furono perseguitati e perfino scomunicati, mentre il movimento venne condannato da differenti documenti papali. Roma mise in atto altre strategie per combattere il modernismo: la creazione dell'Istituto Biblico e la preparazione di una versione critica della Vulgata, un maggiore controllo sui libri, sui professori e sui pensatori cattolici e l'istituzione del giuramento antimodernista. Questo dimostra che Roma non si limitò solo a condannare, ma propose anche, in positivo altri rimedi.

Il caso della Santa Sede e la sua partecipazione alla Prima Guerra Mondiale fu un fatto molto particolare perché combinava diversi elementi. Da una parte, la Santa Sede propose, sin dal principio del conflitto, la cessazione della guerra, poi suggerì una pace senza vinti né vincitori, infine cercò di partecipare al congresso dove si sarebbero stabiliti i termini della pace. Tutte le sue proposte vennero presentate come frutto della neutralità e della imparzialità della Santa Sede, dal momento che Roma non prese mai le parti di un Paese belligerante. Tutti i suggerimenti romani furono rifiutati da entrambe le parti in conflitto. Ad esempio, la richiesta di pace presentata all'inizio del conflitto non fu ascoltata da nessuna parte. La proposta di un accordo finale senza vincitori e vinti, venne addirittura molto criticata, al punto che il Papa venne accusato di voler appoggiare l'Austria cattolica, che si trovava in situazione di svantaggio militare. Inoltre, la sua aperta neutralità gli valse diverse accuse, tra cui quella di non prendere una posizione seria e determinata sulle violazioni del diritto delle genti avvenute nel corso del conflitto. Comunque, in seguito alla sua posizione imparziale, venne

più volte contattato dai differenti contendenti per ottenere un sostegno nel conflitto. Infine, il tentativo di partecipare attivamente al Congresso che sanciva la pace si rivelò uno sforzo inutile. In conseguenza dell'opposizione del governo italiano, convinto che la Santa Sede potesse approfittare il simposio per sollevare sul piano internazionale il problema della "Questione Romana", ogni porta che potesse dar spazio al rappresentante del pontefice per prendere parte in quel Congresso venne chiusa. Alla fine, ebbe più efficacia il trattato di Londra e in special modo il suo articolo 15°, che la volontà della Santa Sede di prendere parte al processo di pace. Le proposte della Santa Sede non furono ascoltate da nessuno, però lasciarono una traccia. Roma ora sapeva quale fosse il suo posto nello scacchiere diplomatico mondiale e cominciò così a giocare un nuovo ruolo, quello di richiamare, sul piano morale, la necessità della pace.

Il comportamento della Santa Sede con i regimi totalitari fu ambivalente. Da un lato, come nel caso russo, la condanna fu immediata e severa, ma nel caso del governo "socialista" messicano (non si può dire che fosse un regime totalitario come quelli europei, ma presentava caratteristiche simili), Roma cercò, nel mezzo della "*Guerra Cristera*" di giungere a una mediazione con il governo per non aggravare la situazione della gerarchia cattolica e dei fedeli. Nei casi del fascismo e del nazismo, la Santa Sede entrò in trattative con questi governi con l'idea di migliorare la situazione dei cattolici all'interno dei rispettivi stati, cosa che, almeno sotto certi profili, riuscì effettivamente a realizzare. Con il fascismo la Chiesa riuscì a risolvere la "*Questione Romana*", così come a procurarsi un posto di rilievo nel campo dell'educazione dei giovani italiani. Con il nazismo, Roma ottenne dalla Germania, a maggioranza "protestante", un concordato che coinvolgeva tutto il Paese, comprese le regioni protestanti. Ugualmente, si assicurò una certa protezione per i cattolici tedeschi, oltre a

ottenere l'apertura di scuole cattoliche in Germania. Acquistare queste prerogative dai governi totalitari di Italia e Germania non fu facile e fu possibile grazie alla contingenza del momento che permise a ciascuna delle parti in causa di ottenere differenti vantaggi. I regimi italiano e tedesco riuscirono in questa maniera a cancellare temibili nemici sulla strada del controllo totale della vita politica, come il Partito Popolare in Italia e il Zentrum in Germania. Questi governi prepararono e firmarono un concordato con Roma per guadagnare prestigio non solo nazionale, ma anche internazionale. I fascisti posero fine alla "*Questione Romana*", ottenendo in questa maniera il consenso della grande maggioranza della popolazione italiana, che era ancora legata alla Chiesa cattolica. Dal canto suo, il Terzo Reich voleva dimostrare al mondo che in Germania si rispettavano le differenze religiose e culturali, anche se ben presto si chiarì questo non era altro che un paravento per poter mascherare le reali intenzioni del regime totalitario nazista.

## **II Capitolo: Economia, Stato e Società in Costa Rica (1870-1936)**

### **1. Introduzione**

Il presente capitolo prende in considerazione aspetti come quello economico, politico e sociale del Costa Rica nel periodo tra il 1870 e il 1936 oggetto di questo studio. In particolare, si descriverà lo sviluppo che visse il Paese all'indomani della sua entrata nel mercato internazionale mediante l'esportazione di prodotti agricoli come il caffè e la banana. Inoltre, si illustrerà il percorso politico realizzato da chi era chiamato a governare, e che indirizzò il Paese verso il liberalismo e i suoi principi di ordine e progresso, spesso indicati come la contrapposizione di civiltà contro barbarie. Attraverso questo modello, i governi costaricani del tempo volevano consolidare un sistema democratico che avrebbe saldato l'incremento economico allo sviluppo sociale della popolazione costaricana.

Prima di iniziare questo capitolo è importante chiarire certi concetti utili per la migliore comprensione della realtà politica economica e sociale del Paese. Si definiranno i concetti di Stato, di capitalismo agrario e di sistema agrario, per agevolare la comprensione del modello politico ed economico applicato in Costa Rica tra il 1870 e il 1936, periodo di riferimento durante il quale si sviluppò la vita economica, politica, sociale e anche religiosa del Paese di cui si occupa in modo più specifico in questa sede.

Uno Stato è il primo momento del processo di costruzione sociale in un periodo e momento storico determinato. Alla stessa maniera, uno Stato –almeno, quello che i liberali volevano consolidare nella seconda parte del secolo XIX-, poteva disporre di diversi elementi che giocavano nella sua costruzione e integrazione, tipo: la forza produttiva, le risorse naturali, i rapporti di produzione ed economici in campo nazionale e internazionale e, infine,

ma non meno importante, la strutturazione delle classi sociali. In special modo, nel caso costaricano la borghesia (così come in tutto il mondo occidentale) dominò oppure cercò di dominare le altre classi mediante il consolidamento di un ente politico, in questo caso lo Stato, che doveva: “*articular la dominación en la sociedad, y la materialización de esa instancia en un conjunto interdependiente de instituciones que permiten su ejercicio*”,<sup>238</sup> l’esercizio del potere sulla popolazione. Il controllo fu possibile consolidando un tipo di governo, sia locale che nazionale e con altre forme organizzative come la creazione di una moneta che permetteva lo scambio all’interno di un mercato articolato (mercato interno come esterno), dove l’intera popolazione giocava un ruolo produttivo secondo la propria specializzazione. Grazie alla presenza di differenti regioni geografiche, con una propria e definita realtà produttiva, esistevano beni eterogenei e svariati. Queste regioni vennero controllate mediante la costruzione di vie di comunicazione come le strade e la ferrovia, nonché attraverso la posta e il telegrafo e tempo dopo mediante il sistema educativo.

In sintesi, lo Stato ottocentesco rappresentava una costruzione storica e sociale, una forma di dominazione della borghesia espressa per mezzo delle istituzioni che ne legittimavano il potere. Le relazioni sociali avevano bisogno di essere regolate, che fossero materiali o economiche, così come le problematiche che derivavano dalla convivenza in una società. Per questo motivo, lo Stato si dotava di istituzioni che gli consentivano di intervenire in modo legittimo sui diversi aspetti della società. L’affermazione del settore oligarchico-*cafetalero*, avvenne con lo scopo di controllare la produzione e la circolazione delle merci, nel momento dell’istituzione di un mercato interno che doveva avere una relazione commerciale con il

---

<sup>238</sup> O. OSZLAK, *La Formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*, Editorial Planeta, Buenos Aires, Argentina 1997, p. 16.



mercato internazionale. Queste forme prevalentemente economiche richiedevano l'istituzione di un sistema di dominio attraverso il nuovo modello di relazioni sociali.<sup>239</sup> Questo aspetto si compiva per mezzo dell'esistenza di uno Stato che, mentre regolava le relazioni sociali, ad esse adeguava le forme del mercato. A questi scopi, come afferma Mann, era necessario costruire e controllare un territorio, la base indipendente che permetteva l'esercizio del potere e l'influenza necessaria per lo sviluppo sociale.<sup>240</sup> Il controllo centralizzato su questo territorio era la condizione che consentiva allo Stato di intervenire su quegli aspetti che riguardavano lo sviluppo della società civile. Il controllo, come si è detto, venne effettuato mediante vie di comunicazione come le strade o la ferrovia e ad altri mezzi come la posta, il telegrafo e, quindi, l'educazione.

Infine, lo Stato, costituì un'Assemblea di uomini, che doveva in teoria arrivare alla definizione di un unico interesse comune, il bene di tutti.<sup>241</sup> Bene che si “trovava” se si “seguiva” la strada dell'ordine e del progresso, secondo l'ideologia liberale. L'ordine era “*la institucionalización de patrones de organización social que crearon condiciones favorables al desarrollo de relaciones de producción y dominación capitalista*”<sup>242</sup> e la

---

<sup>239</sup> OSZLAK, *La Formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*, p. 39.

<sup>240</sup> M. MAAN, *El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados*, «Revista Zona Abierta», Num. 57-58, 1999, p. 35.

Nel caso costaricano il governo cercò di ottenere la definizione del territorio nella maniera più celere, stabilendo trattati limitrofi con Nicaragua e Colombia e tempo dopo con Panama, le due nazioni confinanti. Con il Nicaragua la frontiera venne stabilita a partire dal 1858, a seguito della firma del Trattato Cañas-Jeréz, consolidato mediante un lodo del 1888 denominato il “Laudo Cleveland”, in quanto era il suo esecutore il presidente degli Stati Uniti Grover Cleveland. Per i dettagli di questo tema si raccomanda di leggere: L.F. SIBAJA, *Del Cañas Jeréz al Chamorro-Bryan: las relaciones limítrofes entre Costa Rica y Nicaragua en la perspectiva histórica 1858-1916*, Museo Histórico Juan Santamaría, Costa Rica 2006.

Il caso con la Colombia -e poi con Panama- fu più complesso, non solo per le difficoltà incontrate nel trovare punti d'accordo tra i due Paesi al momento di definire una frontiera, a cui si sommò la separazione di Panama dalla Colombia nel 1903. La frontiera, infine, si definì mediante il Trattato Echandi-Fernández nel 1941. Su questo argomento si raccomanda la lettura di: F. RIVERA Forero. *Historia de Límites entre las Repúblicas de Panamá y Costa Rica*. Sin. Editorial. Sin. Fecha. Panamá.

<sup>241</sup> T. HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México 1987. p. 140-141.

<sup>242</sup> OSZLAK, *La Formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*, p. 39.

istituzionalizzazione di alcune pratiche sociali dei caratteri sociali, come l'educazione pubblica e i metodi elettorali.

Il progresso, per le repubbliche latinoamericane, e in special modo nel caso costaricano, si sviluppava attraverso l'impulso dato alla creazione del sistema economico capitalista. Una economia capitalista si può identificare secondo Cristopher Dyer nella seguente forma:

Primero, relaciones de intercambio desarrolladas, en las que el mercado tiene una influencia dominante en la sociedad; segundo, un grupo prominente de empresarios (entrepeneurs) en busca de beneficios económicos a través de su organización de las manufacturas y el comercio; tercero, inversión a una escala considerable en los medios de producción; cuarto, una fuerza de trabajo libre asalariada; y quinto, aunque quizás no tan esencial en la definición, innovación en las técnicas de producción e intercambio.<sup>243</sup>

Nel caso costaricano prese forza il capitalismo agrario -o il sistema agrario-, perché fu l'agricoltura e specialmente la produzione e l'esportazione di caffè e banane che permisero la partecipazione al mercato internazionale. Secondo gli storici Iván Molina e Lowell Gudmundson il consolidamento di questo sistema avvenne tra gli anni 1850-1890, mediante la coltivazione del caffè, che dimostrò di essere il principale stimolo per l'affermazione della proprietà capitalista della terra.<sup>244</sup> La nuova coltivazione provocò la privatizzazione dei terreni nel "Valle Central" e, con la crescita della popolazione, venne a crearsi una divisione disuguale della terra in questa regione.<sup>245</sup> Questo diede origine a un'altra caratteristica di

---

<sup>243</sup> C. DYER, *Los orígenes del capitalismo en la Inglaterra medieval*, «Brocar: Cuadernos de investigación histórica», No. 22, 1998, scaricabili dal sito <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=227760>> (luglio 2017) p. 9.

<sup>244</sup> I. MOLINA, *Costa Rica (1800-1850): el Legado colonial y la génesis del capitalismo*, Editorial UCR, Costa Rica 2007, pp. 181-310.

<sup>245</sup> L. GUDMUNDSON, *Campesino, granjero, proletario: formación de una clase en una economía cafetalera de pequeños propietarios, 1850-1900*, «Revista de Historia», N° 21-22. Año enero-diciembre, 1990. Pp. 151-206.

questo sistema, che fu la mercificazione del lavoro, in quanto gli agricoltori con terra insufficiente, non solo lavoravano nelle loro proprie piccola proprietà, ma servivano anche da manodopera nei terreni di altri, occupazione che permetteva loro di guadagnare uno stipendio supplementare per mantenere la famiglia. È in questo momento che avviene un cambiamento fondamentale tra le diverse classi del Paese rappresentate da commercianti, agricoltori, produttori diretti della merce e borghesia “cafetalera”.

Infine, in questa struttura economica apparve il sistema agrario che, secondo la storica Andrea Montero, era un modello che:

se concibe necesariamente a partir de la combinación de tres categorías de componentes. Marc Defumier los llama elementos ecológicos, técnicos y socioeconómicos.<sup>246</sup> Arnould Villaret los llama el ecosistema local, que son las características medio ambientales; las relaciones sociales de producción y de intercambio, que implican la gestión y la organización del trabajo así como la producción, la repartición y la distribución de los bienes materiales; y las fuerzas productivas, es decir, el medio explotado, los instrumentos de producción, la fuerza de trabajo y los conocimientos técnicos.<sup>247</sup> Estos componentes se caracterizan necesariamente por la interacción de los elementos que lo conforman. De lo contrario, no podría llamarse sistema, es decir: “ese conjunto de elementos en interacción dinámica, organizados en función de un objetivo.”<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> M. DEFUMIER, *Historia agraria para los agrónomos*, «Revista de Historia», Num. 47, enero-junio, 2003, p. 104.

<sup>247</sup> A. VILLARET, *El enfoque sistémico aplicado al análisis del medio agrícola introducción al marco teórico y conceptual*, Impreso en Industrias Gráficas Qori Llama, Bolivia 1994, p. 56.

<sup>248</sup> Ibid.

Per questo motivo Montero indica che il sistema agrario era una costruzione storica e un modello organizzativo in cui interagivano differenti elementi diversi tra loro, come quello ecologico, quello tecnico e quello socioeconomico.<sup>249</sup>

La “lotta” tra civiltà e barbarie rappresentò la costruzione ideologica elaborata nel mezzo del processo di costruzione di identità nazionale in ogni Paese dell’America Latina. In questa lotta il discorso centrale intendeva delegittimare tutto ciò che non avrebbe potuto riconoscersi con il modello che i liberali dell’epoca volevano imporre, un “processo” che nella loro ideologia aveva lo scopo di civilizzare. Sorge spontanea una domanda: che cosa significava realmente civilizzare? Per i pensatori-governanti come Benito Juárez e Gabino Barreda in Messico, Domingo Faustino Sarmiento in Argentina o Andrés Bello in Cile, questo processo implicava riprodurre l’esempio delle culture civilizzate, le quali mostravano la strada da seguire ergendosi a modello e paradigma culturale per le “nuove” nazioni, in questo caso le latinoamericane. Queste “nuove” nazioni erano considerate obbligate a raggiungere il grado di progresso delle nazioni modello. Il problema era che Messico, Argentina, Brasile, Costa Rica, Guatemala, Cile, per esempio, percorrevano questa strada da una posizione subordinata a potenze come Inghilterra, Francia, Stati Uniti e tempo dopo anche alla stessa Spagna.<sup>250</sup> Si può affermare questa tesi perché i principali modelli proposti dai liberali-positivisti latinoamericani erano europei, così come l’Europa era scelta come destinazione per i loro studi. Ad esempio, i futuri pensatori-governanti citavano nomi e modelli di francesi come Saint-Simón e Augusto Comte (il messicano Gabino Barreda fu suo allievo), i britannici John

---

<sup>249</sup> A. MONTERO, *Una aproximación a la construcción histórica de la calidad del café de Costa Rica, 1890-1950*. Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia 2012, p. 33.

<sup>250</sup> M. URDAPILLETA e H. NUÑEZ, *Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana*, «Revista La Colmena» Num.82, abril-junio, 2014, p.33, scaricabili dal sito <[http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena\\_82/docs/Civilizacion\\_y\\_barbarie.pdf](http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena_82/docs/Civilizacion_y_barbarie.pdf)> (luglio 2017)

Stuart Mill, Francis Bacon e Herbert Spencer, lo spagnolo Sáenz del Río,<sup>251</sup> solo per citare i più conosciuti.

Allo stesso modo, si può fare un'altra domanda: cosa significava “*civilización*” e cosa “*barbarie*” per i liberali latinoamericani? In linea generale, veniva seguito il concetto che si era consolidato nel secolo XVIII, dove il termine “*civilización*” era “*el estadio superior de una cultura*” e “*bárbaro*”, era “*correlativamente, una situación de inferioridad de una cultura frente a otra*”.<sup>252</sup> Seguendo questa spiegazione, barbaro in America Latina si riferiva in generale a tutto quello che riguardava gli indigeni oppure la cultura dei neri (le lingue, la cultura e altre caratteristiche), il modo collettivo di proprietà della terra (un'eredità della colonia, dove esistevano terreni di uso pubblico, così come terreni nelle mani della Chiesa cattolica), la mancanza di educazione (non sapere leggere, scrivere e non saper fare le quattro operazioni di aritmetica) e vivere ai margini di uno Stato organizzato secondo un regime democratico nel quale tutti disponevano di diritti e di doveri. Il modello di civiltà in opposizione alla barbarie, secondo i liberali latinoamericani, intendeva organizzare le nazioni in conformità allo schema già presente in quelle europee. Per questa ragione si crearono inni e bandiere, si costruirono teatri dove si rappresentavano opere come in Europa, con il risultato di eliminare ogni traccia delle culture indigene. Inoltre, lo Stato si prefiggeva il progetto dell'educazione universale e l'eliminazione della proprietà comunitaria mediante la privatizzazione di tutta la terra con la giustificazione che si sarebbe così giunti ad una sua maggiore utilizzazione in modo da produrre ricchezza e creare, infine, una democrazia competitiva e reale.

---

<sup>251</sup> C.HALE, *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*, Fondo de Cultura de económica, México 2002, pp. 221-265.

<sup>252</sup> URDAPILLETA e NUÑEZ, *Civilización y barbarie*, pp. 31-40 e p. 34.

In questo contesto, il sapere divenne il quadro “teorico” per affermare la teoria dello Stato e il sistema economico e sociale che si volevano creare e consolidare. I paragrafi successivi in questo capitolo intendendo dimostrare come si sviluppò il percorso economico, politico e sociale del Costa Rica nel periodo 1870-1936.

## **2. Lo sviluppo economico in Costa Rica dal 1870 al 1936**

Il Costa Rica fu la provincia più povera della colonia spagnola durante i quasi tre secoli che questa porzione di terra fu “proprietà” della monarchia iberica. Dopo l’indipendenza dalla Spagna, nel 1821, le cose non cambiarono molto. Il periodo di adesione alla “*República Federal Centroamericana*” (1821-1842) non produsse modificazioni significative nel campo economico. Sarà con l’esportazione del caffè, che si verificò in maniera sistematica dopo il 1842, che il Paese trovò il prodotto che gli permise di raggiungere i mercati internazionali. Prima che il caffè diventasse il “*grano de oro*”, i costaricani si erano dedicati alla ricerca di un prodotto che potesse inserire il Paese nell’ordine commerciale ed economico internazionale. Ne è dimostrazione il fatto che il neonato Stato costaricano, desideroso di far decollare l’economia, decretò diverse leggi che ne incentivavano la crescita. Tra queste si trovarono le politiche di promozione dell’emigrazione (con il doppio scopo, uno economico e l’altro per un maggior controllo sul territorio), così come l’esenzione delle tasse su diversi prodotti. Ad esempio, lo Stato decretò nel 1825, la proibizione del pagamento della decima al clero e l’eliminazione delle tasse a generi come: “*café, algodón, grana, añil, trigo o bien cría de ganado en pequeña escala*”.<sup>253</sup> Il provvedimento aveva l’intenzione di promuovere l’emigrazione e di trovare un prodotto che si potesse vendere all’estero in grandi proporzioni.

---

<sup>253</sup> B. HILJE, *La colonización agrícola de Costa Rica (1840-1940)*, «Nuestra Historia», fascículo 10, 1992. p. 6.

Come si vede nel 1825, il caffè era già un prodotto che si coltivava in Costa Rica anche se non ai livelli di venticinque anni dopo.

Il caffè cominciò ad essere esportato dal 1820. Quell'anno, infatti, venne effettuata una vendita di piccole dimensioni sul mercato di Panama. Nel 1835 il signor Jorge Stiepel esportò del caffè in Cile. Queste esportazioni non devono essere viste come il consolidamento della vendita del caffè costaricano sul mercato mondiale, fatto che cominciò a essere consistente dopo il 1838 e con più incisività dopo il 1842. Prima che il caffè diventasse il prodotto principale dell'economia costaricana, sia il governo che i produttori locali si dedicarono alla ricerca di un articolo che potesse trasformare la stagnante economia nazionale. Come lo ha ben spiegato José Antonio Salas Viquez, il governo incoraggiò questo processo durante il periodo 1825-1850, mediante leggi che permettevano acquisire nuovi terreni attraverso tre meccanismi: "*Denucios simples, Gracias y Demasías*".<sup>254</sup> Lo scopo era quello di privatizzare la terra e ottenere da questo processo una maggiore ricchezza per i nuovi proprietari e un prodotto adatto alla commercializzazione. Durante questo periodo (1825-1850) i costaricani trovavano di che sussistere dall'industria mineraria, dal tabacco, dalla canna da zucchero e dal "*palo de brasil*", oltre a una ridotta produzione che si otteneva dalle piccole proprietà (questo non vuole dire che prima della crescita nella produzione del caffè gli abitanti del Costa Rica non erano in condizioni economiche che consentissero loro di essere auto-sufficienti).<sup>255</sup>

---

<sup>254</sup> J.A SALAS, *La privatización de los baldíos nacionales en Costa Rica durante el siglo XIX: Legislación y procedimientos utilizados para su adjudicación*, «Revista de Historia», Num 15, enero-junio, 1987, p. 73.

<sup>255</sup> L.GUDMUNDSON, *Costa Rica antes del Café; Sociedad y economía en vísperas del boom exportador*. Editorial Costa Rica, San José 1993. p. 193

Nel 1838 il “*Jefe del Estado de Costa Rica*”, Braulio Carrillo Molina separò questa nazione dalla “*República Federal Centramericana*”, trovandosi però davanti all’emergenza di dover pagare un prestito che la Federazione aveva ricevuto dall’Inghilterra nel 1825.<sup>256</sup> Secondo gli accordi presi, il Costa Rica doveva pagare il 15% del debito. Carrillo Molina diede l’ordine che la produzione di tabacco dell’anno 1839-1840 fosse destinata a saldare il debito. Ciononostante, come spiega la storica Andrea Montero, “*la deuda se derogaba hasta que el vicecónsul inglés lograra vender el tabaco en Nicaragua y comprara otro producto de gusto para los ingleses*”.<sup>257</sup> Per questa ragione, Braulio Carrillo scrisse una lettera offrendo invece il caffè, proposta che venne accolta dal commerciante inglese William Le Lacheur che arrivò al porto di Puntarenas per comprare il prodotto costaricano. Di fatto, fu questo commerciante ad aprire il mercato inglese al caffè del Costa Rica senza la mediazione delle case commerciali cilene,<sup>258</sup> che si trovavano strategicamente nel porto di Valparaiso, città che si vantava di essere “*centro de acopio de otros mercados regionales y reexportador posterior al resto del mundo*”.<sup>259</sup> Fu in questa maniera che il Costa Rica entrò a far parte del mercato mondiale con il caffè. In seguito, la quantità di grani esportati aumentò anno dopo anno. Mentre nel 1832 si esportarono solo 500 quintali in Cile, nel 1849 l’esportazione aumentò a 90.000 quintali e quindi, nel 1851 la quantità esportata giunse a 200.000 quintali.<sup>260</sup> Nel 1870, quando il Costa Rica era già una Repubblica libera e sovrana,

---

<sup>256</sup> C. OBREGÓN, *El comercio cafetalero de Costa Rica primera mitad del siglo XX*, Ponencia presentada en el tercer Congreso Centroamericano de Historia, San José, Costa Rica, 15- 18 de julio de 1996.

<sup>257</sup> MONTERO, *Una aproximación a la construcción histórica de la calidad del café*, p. 26.

<sup>258</sup> J. LEÓN, *Empresarios, marinos y comerciantes*, in *Evolución del comercio exterior y del transporte marítimo de Costa Rica 1821-1900*, a cura di J. LEÓN, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica 2002, pp. 229-240. In: A. MONTERO *Una aproximación a la construcción histórica de la calidad del café*, p. 26.

<sup>259</sup> J. LEÓN, *Patrones generales del comercio marítimo por el Pacífico: Mercados y rutas 1700-1850*, «Revista de Historia», Num 43, enero-junio, 2001, p. 335.

<sup>260</sup> J. AGUILAR e M. L VILLALOBOS, *El crecimiento de Costa Rica en el siglo XX*, in *Historia económica de Costa Rica en el Siglo XX (Crecimiento y políticas económicas, Tomo I)*, a cura di J. LEÓN et al., Editorial UCR, Costa Rica 2014, p. 21.



l'esportazione di caffè si stabilì a 180.000 tonnellate,<sup>261</sup> vendute in maggioranza in Inghilterra.

Il caffè rivoluzionò l'economia costaricana. Grazie ai suoi proventi, nel periodo 1850-1860 si costruirono il primo teatro, gli edifici dell'Università di Santo Tomás, il Palazzo Nazionale, la “*Fábrica Nacional de Licores*” e l'Ospedale “*San Juan de Dios*”. Inoltre, il governo mise in vigore il regolamento del Ministero delle Finanze, grazie non solo ai monopoli dello Stato, come quello dell'alcol ma anche ai diritti doganali che si incassavano dall'esportazione del caffè e dai prodotti che entravano al Paese. Una dimostrazione simbolica del potere del caffè nel Paese sta nel fatto che il Presidente della Repubblica, Juan Mora Porras, dichiarò la guerra ai “*filibusteros*” nel 1856, solamente dopo aver venduto l'80% del raccolto di caffè e aver ottenuto così i fondi per poter fronteggiare le spese per la guerra.

Nel 1870 giunse al potere in Costa Rica il cosiddetto secondo liberalismo latinoamericano, quello che, seguendo l'ideale di ordine e progresso, e di civiltà contro barbarie, si prefiggeva di consolidare uno Stato liberale nel suo modello economico, politico e sociale. Dal punto di vista economico si proponeva di seguire la proposta di Adam Smith (e di altri teorici del liberalismo) il quale, sotto l'idea della mano invisibile proponeva un'economia senza l'intervento dello Stato. Enrique Serrano spiega la proposta di Smith nella seguente maniera:

Smith plantea que los individuos a través de sus relaciones e intercambios, pueden llegar a definir una noción de justicia común, con independencia del poder político... El que los

---

<sup>261</sup>AGUILAR e VILLALOBOS, *El crecimiento de Costa Rica en el siglo XX*, p. 22.

miembros de una sociedad puedan llegar a un acuerdo en torno al contenido normativo sin la mediación de una autoridad central significa, para Smith, que el Estado es, no el creador del orden social, sino sólo el garante a posteriori de que se cumplan las normas colectivas.<sup>262</sup>

I liberali costaricani desideravano seguire questo concetto, però sapevano che per lasciare “fuori” lo Stato dalla questione economica, dovevano diversificare la produzione, così come trovare i mezzi propizi per mobilitare e vendere la produzione nella maniera più veloce possibile per ottenere più ricchezza. Erano consapevoli di quello che significava essere parte di un sistema agro-esportatore legato a una monocultura, si trattava di un sistema sensibile cambi di prezzo secondo la domanda di esportazione e importazione e all’inclemenza del tempo e dei fenomeni della natura, come potevano essere un terremoto o un’inondazione.<sup>263</sup> Per il più veloce trasporto delle merci venne costruita una ferrovia che univa la capitale San José al porto di Limón, nei Caraibi e così dirigere il caffè ai principali compratori che al tempo erano: Inghilterra, Germania, Francia e Stati Uniti. In questa maniera, si evitava il lungo tragitto attraverso lo stretto di Magellano e si inviavano i chicchi direttamente in Europa e nell’est degli Stati Uniti. All’interno di questa logica, non risultò strano che le politiche liberali propiziarono lo sviluppo di altri prodotti, mediante “...*un conjunto de transformaciones que [dejasen] el camino libre a la nueva expansión agrícola*”.<sup>264</sup> Queste trasformazioni compresero l’emigrazione in altre parti del paese al di là della “*Valle Central*”, la firma di un trattato per la costruzione di una ferrovia nei Caraibi

---

<sup>262</sup> E. SERRANO, *Liberalismo y justicia. Reflexiones sobre un debate inconcluso*, «Metapolítica», Vol. 2, Num. 6, abril-junio, 1998, p. 7 (Versión HTML). In: R. VIALES, *Las bases de la política agraria liberal en Costa Rica 1870- 1930. Una invitación para el estudio comparativo de las políticas agrarias en América Latina*, «Revista Diálogos», Vol. 2, No. 4, Julio– Octubre, 2001. p. 11.

<sup>263</sup> VIALES, *Las bases de la política agraria liberal en Costa Rica 1870- 1930*, p.26.

<sup>264</sup> C.CARDOSO e H. PÉREZ, *Centro América y la economía occidental (1520-1930)*, 1ª. reimpr., EUCR, San José 1983, p. 206. (Edic. orig. 1977). In: VIALES, *Las bases de la política agraria liberal en Costa Rica. 1870-1930*, p. 15.

costaricani e la coltivazione di altri prodotti di esportazione diversi dal caffè, soprattutto la banana e, in maniera minore, il cacao. Lo stesso Presidente della Repubblica nel 1886 affermava che si doveva:

[...]fomentar y proteger el planteamiento de nuevas industrias; en abrir territorios incultos a la acción creadora del trabajo; en promover el ensanche del comercio haciendo fácil y expedito su movimiento; en disponer la construcción de nuevos caminos [y el mantenimiento de los existentes] que crucen la República como arteria vivificadora; y por último dar acogida y protección a cuantas ideas y propósitos sugiere a los espíritus el consejo del trabajo, porque sólo de esa manera se multiplicarán las fuentes de la riqueza pública[...].<sup>265</sup>

In questo contesto il caffè era il prodotto di punta in Costa Rica. Nel 1883, parte dell'area di produzione ricopriva almeno 30.000 ettari e nel 1925 il minimo di terra dedicata alla sua produzione raggiungeva gli 83.000 ettari, quasi tutti situati nella "Valle Central".<sup>266</sup> Questa estensione fu superata solo da quella della banana e del cacao. La prima occupava nel 1925, 122.000 ettari e il secondo, quello stesso anno, 145.000 ettari. Più avanti si spiegherà questo tema nei dettagli.

Nella "Valle Central", dove si produceva la maggior quantità di caffè, la proprietà della terra era divisa in maggioranza tra piccoli e medi appezzamenti, con la presenza di alcune grandi proprietà. Queste grandi proprietà si formarono mediante "el mecanismo de

---

<sup>265</sup> B. SOTO, *Mensaje que el Presidente de la República, benemérito General don Bernardo Soto, dirige al Congreso Constitucional de la República, en su reunión ordinaria. 1-5-1886*, in *Mensajes Presidenciales. 1885-1906, T. III*, a cura di C. MELÉNDEZ, Editorial Texto/Academia de Geografía e Historia de Costa Rica, San José 1981, pp. 15-16. In: VIALES, *Las bases de la política agraria liberal en Costa Rica. 1870- 1930*, p. 27.

<sup>266</sup> Con questo non si vuole dire che la produzione di caffè era limitata alla regione della Valle Central. Il caffè diventò il prodotto che innescò l'emigrazione interna, sia a est che a ovest della Valle Central: Turrialba e Reventazón a est e la regione Alajuela-San Ramón a ovest. Importanti movimenti migratori si diedero anche in Guanacaste e nel sud del Paese. Su questo tema si raccomanda la lettura di: C. HALL, *El Café y del Desarrollo Histórico-Geográfico de Costa Rica*, Editorial Costa Rica, San José 1991.

*compra-venta*”, attraverso il quale i piccoli e medi produttori di caffè, assillati da differenti momenti di crisi ai quali non potevano far fronte “*debieron en el mejor de los casos vender sus propiedades o le fueron rematadas por deudas que habían adquirido con los capitalistas cafetaleros (principalmente beneficiadores-exportadores)*”. Questo causò che tanti figli “*de los campesinos quebrados, y por consiguiente empobrecidos, decidieron probar suerte en la frontera agrícola y otros se convirtieron en proletarios (jornaleros)*”<sup>267</sup> al di là della “*Valle Central*”, oppure in terre circostanti. Trovarono ad aspettarli altri problemi, come la mancanza di vie di comunicazione che permettessero di trasportare i loro prodotti.<sup>268</sup> Di seguito si presenta una tabella che mostra le caratteristiche delle proprietà terriere nella “*Valle Central*” del Costa Rica nel periodo 1877-1955. Lo scopo è quello di illustrare la divisione della terra e come questa veniva lavorata e amministrata dai proprietari.

---

<sup>267</sup> A. MONTERO, *Una aproximación a los cambios en el paisaje en el Valle Central de Costa Rica (1820-1900)*, «Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña», volumen III, número 2, marzo-agosto 2014, pp. 286-287.

<sup>268</sup> VIALES, *Las bases de la política agraria liberal en Costa Rica. 1870- 1930*, pp. 50-51.

**Tabella # 2**  
**Classificazione delle piantagioni di caffè nel “Valle Central” del Costa Rica nel periodo 1877-1955**

<b>Tipo di Terra</b>	<b>Quantità di terra</b>	<b>Caratteristiche economiche</b>
<b>Piccola proprietà</b>	Meno di un ettaro di terra	Insufficiente per soddisfare le esigenze minime di una famiglia.  Presenza di semi-proletari.
<b>Media proprietà</b>	Da 5 a 40 ettari di terra	Sufficienti per soddisfare le esigenze minime di una famiglia.  Il lavoro della famiglia nell'unità di produzione era necessario.  Si richiedeva l'assunzione di manodopera per lavorare nell'unità produttiva.  Non richiedeva una complessa amministrazione.
<b>Grandi aziende agricole</b>	Più di 40 ettari di terra	Richiedeva l'assunzione di manodopera.  Esigeva una complessa gestione amministrativa. Contrattazione e occupazione permanente di manodopera.

Fonti: G. PETERS, *La formación territorial de las fincas grandes de café en la Meseta Central: Estudio de la firma Tourmon (1875-1955)*, «Revista de Historia», Num 9-10, 1980, pp. 96-97. In: MONTERO, Una aproximación a los cambios en el paisaje, p. 287.

La seguente tabella mostra l'esportazione in dollari del caffè costaricano nel periodo 1885-1920. La tabella presenta una relazione con altri prodotti con l'intenzione di dimostrare come il caffè, nel periodo studiato, era il principale prodotto dell'economia del Paese.

**Tabella # 3**  
**Esportazioni in migliaia di dollari della produzione agricola costaricana nel periodo 1890-1920**

Anno	Caffè	Banana	Cacao	Zucchero	Legno	Caucciù	Totale
<b>1885</b>	1.900	230	3	-	80	20	2.240
<b>1890</b>	6.100	410	10	-	50	2	6.570
<b>1895</b>	4.300	630	5	-	120	5	5.050
<b>1900</b>	3.800	1.350	5	-	380	100	5.540
<b>1905</b>	3.800	3.640	60	-	70	90	7.580
<b>1910</b>	2.750	4.230	40	-	80	100	7.100
<b>1915</b>	3.740	4.430	170	140	50	50	8.530
<b>1918</b>	3.705	3.320	240	110	460	10	7.830
<b>1920</b>	6.935	4.020	470	850	360	10	12.640

Fonte: J. LEÓN, *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX (La economía rural Tomo II)*, Universidad de Costa Rica- ICCE- CIHAC, Costa Rica 2012, p. 87.

In Costa Rica, come si è visto, non si coltivava solo caffè. Oltre ai prodotti per il consumo interno, il Paese produceva altri prodotti per l'esportazione, principalmente banana e cacao. Si può affermare con certezza che nella divisione e utilizzazione della terra descritta nei quadri precedenti oltre al caffè si producevano fagioli, mais, canna da zucchero (la sua produzione serviva per ottenere sia zucchero che alcol), frutta, verdura ed altro. La seguente tabella presenta quanto appena affermato in maniera più precisa.

**Tabella # 4**  
**Area, in ettari, utilizzata per la produzione del consumo interno nel periodo 1890-1920**

Anno oppure periodo	Fagioli	Mais	Riso	Subtotale dei prodotti	Canna da zucchero	Frutta, verdura e radici
<b>1890/1892</b>	5.500	16.800	270	22.580	5.300	Non riportato
<b>1905</b>	7.100	26.700	2.400	36.200	10.400	13.400
<b>1910</b>	11.900	27.500	2.800	42.200	13.100	12.800
<b>1914</b>	10.900	30.700	2.900	44.500	11.900	12.200
<b>1922/1925</b>	7.200	23.600	7.000	37.800	17.100	12.100

Fonti: Cuadro 702 de la Base de Datos del PHECR. In: LEÓN, *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX (La economía rural Tomo II)*, p. 83.

Alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX secolo, i produttori delle zone rurali utilizzavano tecniche di basso rendimento. Le coltivazioni di caffè, di canna da zucchero e dei prodotti essenziali, nonché gli allevamenti di bestiame, erano amministrati con metodi risalenti a 50 anni prima. Nel periodo 1890-1920 sia lo Stato che l'iniziativa privata, fondarono varie istituzioni e assunsero pratiche che miravano al miglioramento della produzione nazionale. Nel 1903 apparve la “*Sociedad de Agricultura*”, fondata dai produttori privati, i quali attraverso le riunioni, una rivista ufficiale, le conferenze offerte e l'allestimento di campi di prova per diversi prodotti, riuscirono a diffondere nuovi dati e tecniche per l'agricoltura costaricana. Nel 1907, e avendo come base la “*Sociedad de Agricultura*” e l'aiuto del governo civile, si crearono “*las Juntas Cantonales de Agricultura*”. Con l'appoggio di queste istituzioni, il governo creò il Dipartimento di Agricoltura, il quale sviluppò “*un activo programa de difusión de información, tanto para dar a conocer nuevas técnicas como difundir las existentes*”.<sup>269</sup> Le iniziative erano volte al miglioramento della

<sup>269</sup> LEÓN, *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX (La economía rural Tomo II)*, p. 112.

produzione e dell'economia del Paese la quale, per essere incentrata sul modello agro-esportatore era esposta a diversi elementi -cambi climatici, offerta e domanda, crisi economiche nonché lo scoppio della Grande Guerra- la cui rilevanza si analizzerà più avanti.

Nel periodo 1920-1936, l'economia costaricana non subì grandi cambiamenti. A regnare era sempre il modello agro esportatore, e la UFCo (la United Fruit Company), mediante cacao, banane ed altri prodotti, era uno dei grandi beneficiari della ricchezza costaricana. Anche nel caso del caffè, a guadagnare erano sempre i grandi esportatori dei chicchi, non i piccoli proprietari. Eppure, all'interno della "*Valle Central*" "*los pequeños propietarios*" (quelli che possedevano meno di 2 ettari di terreno), erano sempre i principali produttori di caffè, con l'83% della produzione del Paese proveniente da questa regione. Il loro numero era di almeno 18.000 persone, che si trovavano però nell'obbligazione di vendere il loro caffè a "*beneficios y exportadores*", perché il caffè senza il passaggio del "*beneficiado*"<sup>270</sup> non valeva nulla sul mercato. Intrappolati nelle regole del sistema, i piccoli proprietari furono sempre l'anello più debole della catena di produzione del caffè.

Nello stesso periodo, il Costa Rica oltre a produrre caffè (nella "*Valle Central*"), produceva: banane e cacao (nel Caraibi), bestiame (nel Pacifico Nord), prodotti minerari (ad Abangares) e cereali di base (diverse zone del Paese). All'interno di questo quadro, lo Stato in collaborazione con i privati, continuò a creare delle istituzioni che portassero benefici all'economia nazionale. Nel 1922 venne fondata da piccoli e medi produttori la "*Asociación*

---

<sup>270</sup> Il "*beneficiado*" è il processo mediante il quale il grano del caffè perde il guscio e diventa solamente il "*seme*". Successivamente il chicco si asciuga, si torrefa e quindi si macina. Questo processo, prima del 1840, veniva svolto in forma "*secca*", ossia si usava la forza di un paio di buoi per tagliare il guscio. Inoltre, il processo si diede mediante il modello "*húmedo*", dove veniva usata la forza idrica che dava al chicco il denominato "*oro o pergamino*" definito così per il colore giallo che prendeva. In: A. MONTERO e J. A. SANDÍ, *La contaminación de las aguas mieles en Costa Rica: Un conflicto de contenido ambiental (1840-1910)* «Revista Diálogos» Vol. 10 N° 1, febrero-agosto 2009. pp. 1-15.



*Nacional de Productores*” con lo scopo di “*defenderse económicamente de los bajos precios*”. Questo tipo di istituzioni erano urgenti nella realtà costaricana, perché il malessere del settore rurale era un fatto reale. Nel 1920 venne fondato il “*Partido Agrícola*”, che aveva l’obiettivo di difendere i piccoli produttori.<sup>271</sup> Anche coloro che si dedicavano al caffè, di fronte alla crisi del 1929 e a causa dei pessimi prezzi del chicco nel 1932 crearono la “*Asociación Nacional de Productores de Café*”, base di quello che nel 1933 divenne l’“*Instituto de Defensa del Café*”, un organismo statale creato per controllare la “*regulación de relaciones en el sector y de fijación de precios, esto último a través de una Junta de Liquidación de Precios*”.<sup>272</sup> Questa era la realtà dell’economia costaricana e dei coltivatori. In seguito si presenteranno i casi della banana e del cacao, produzioni vincolate alla United Fruit Company (conosciuta popolarmente come la “*Compañía Bananera*”).

La costruzione di una ferrovia inter-oceanica diventò uno dei principali propositi dei leader del Costa Rica liberale. Per questo, nel 1867, venne firmato un contratto tra Juan C. Fremont di New York e Francisco Kurtze, rappresentante del Costa Rica. Questo contratto non venne mai messo in pratica, ma venne usato come base con la quale il Presidente della Repubblica Tomás Guardia firmò un successivo accordo con Henry Meiggs Keith, per la costruzione della ferrovia tra Limón e Alajuela al costo di 8.000.000 di pesos nel 1871. Tomás Guardia profuse in questo progetto ogni sforzo, tanto che per l’occasione aveva coniato lo slogan: “*ferrocarril al Atlántico, ferrocarril a todo trance, ferrocarril a través de lo imposible*.”<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> LEÓN, *Económica de Costa Rica en el siglo XX. (La economía rural Tomo II)*, p. 151.

<sup>272</sup> LEÓN, *Económica de Costa Rica en el siglo XX. (La economía rural Tomo II)*, p. 152.

<sup>273</sup> A. ROJAS, *La gran plantación bananera en Costa Rica: conferencia*, «Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas», Vol. III, 1962, p.2.

Il generale Guardia era deciso ad adottare un supporto economico diverso per la costruzione della ferrovia e per questo cercò di ottenere un prestito. Nominò un delegato a Londra, che ottenne un finanziamento accendendo un debito di 10.000.000 di pesos, che dovevano essere pagati con le risorse del governo. Il problema risiedeva nel fatto che i redditi annuali dello Stato non riuscivano ad arrivare al milione di “*pesos*”, per cui non c’era maniera di coprire i costi di amministrazione del debito. Guardia, però, non desistette e cercò lo stesso un costruttore. La negoziazione avvenne con Henry Meiggs, un imprenditore statunitense che aveva costruito con successo le ferrovie in Cile ed era occupato in quel momento a realizzare le ferrovie transandine in Perù. Il 20 luglio 1871 fu firmato a Lima il contratto con Henry Meiggs che prevedeva un costo di 1,6 milioni di sterline, più dell'offerta iniziale, perché Guardia voleva che la costruzione iniziasse ad Alajuela, invece che a San Jose. La seguente citazione spiega l'idea del generale Tomás Guardia:

Para hacer del ferrocarril una empresa nacional, la única manera que ella no se convirtiese de un gran beneficio a mi patria en un mal de inmensas trascendencias, eran indispensables fondos que no teníamos; y para obtenerlos, ocurri al crédito de la República.

El contrato de construcción se celebró por precio conveniente y con condiciones, las más honorables para el país, sin comprometer ni su dignidad política, ni su propiedad territorial, ni sus rentas, ni su porvenir, en fin.

Por otra parte, ¿cómo vacilar en construir un ferrocarril, aunque hubiera costado más, cuando algunos de mis compatriotas, hombres llenos de inteligencia y de patriotismo, habían celebrado el contrato Fremont que costaba a la República una suma ocho veces mayor, y que no le daba la propiedad del camino hasta los ochenta años, y que enajenaba una parte

considerable del territorio nacional dado a una compañía extranjera, con otras condiciones tanto o más gravosas?<sup>274</sup>

La costruzione iniziò contemporaneamente a Limón e ad Alajuela. Henry Meiggs si occupò della sezione di Alajuela-Heredia-San José e Minor Keith, suo nipote, iniziò a Limón. Il 30 dicembre 1872, la prima locomotiva viaggiò sulla linea tra San José e Alajuela. A Limón, italiani, cinesi e neri delle isole del Caribi lavoravano aprendo il sentiero attraverso la giungla a colpi di machete. Keith tentò di reclutare la maggior parte dei lavoratori all'estero (neri e cinesi) con l'evidente interesse di ottenere manodopera a basso costo.<sup>275</sup> Il principale problema era la pioggia, la quale cadeva nella regione in grandi quantità e per molte ore consecutive. Gli accampamenti erano quasi sempre allagati. Malattie come la febbre gialla o la malaria e i parassiti di ogni genere facevano scempio tra i lavoratori.

Nel 1873, giunse un maggior numero di lavoratori. Durante quell'anno arrivarono quasi seicento cinesi e anche lavoratori di colore dal Belize, dalla Giamaica e da altre isole dei Caraibi. Nel mese di giugno di quello stesso anno quasi duemila uomini erano occupati nei lavori e Limón si presentava al visitatore come un porto in crescita. Il progetto sembrava prendere impulso, ma sorsero problemi finanziari che finirono invece per paralizzarlo. Il prestito del 1871 si era rivelato un errore. Del milione di sterline che aveva chiesto il governo, la maggior parte venne trattenuta in pagamenti obbligatori, sconti e commissioni. Alla fine giunse in Costa Rica meno della metà richiesta. Nel 1872 venne negoziato un secondo

---

<sup>274</sup> J. RODRÍGUEZ e V. BERGE, *El ferrocarril al Atlántico en Costa Rica*, Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica 1979. p. 300.

<sup>275</sup> J. CASEY, *Limón 1880-1940. Un estudio de la industria bananera en Costa Rica*, Tesis de Grado, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia 1977. p. 23-41.

prestito, in un'operazione del valore di 2,4 milioni di sterline. Anche in questo caso, tolte le trattenute, vennero elargite solo novecentomila sterline.<sup>276</sup>

Fu nel mezzo di questa crisi che prese corpo la produzione delle banane. Il frutto era giunto, come merce di importazione, nei diversi porti dei Caraibi e del Golfo del Messico. Minor Keith, che ebbe occasione di conoscerlo, ne portò alcune piante a Limón per usarle come alimento per gli operai, senza immaginare che successivamente la sua idea avrebbe cambiato radicalmente il progetto iniziale della ferrovia e l'economia della regione e di tutto il Paese. Minor Keith si rese presto conto che la nuova frutta poteva diventare un prodotto di consumo atto all'esportazione, un articolo che poteva essere trasportato mediante la ferrovia che lui stesso stava costruendo. Incrementò quindi la coltivazione delle banane con lo scopo di esportarle negli Stati Uniti, cosa che realizzò con grande successo, grazie al buon prezzo con cui veniva venduta la frutta. Inoltre Keith, da buon imprenditore, ampliava la sua attività di navigazione sulle coste dei Caraibi.

Ogni attività di Keith, riguardasse la ferrovia, le banane e il suo rapporto con lo Stato era regolata da contratti. Il primo di questi venne firmato il 14 febbraio 1879, e nelle sue pagine l'imprenditore si impegnavo alla costruzione del tratto di ferrovia previsto tra i fiumi Pacuare e Reventazón. Il costo dell'opera venne concordato in ¢ 50.000 e la ferrovia venne completata in quattro mesi. L'8 settembre venne firmato un secondo contratto che prevedeva la costruzione del tratto ferroviario tra i fiumi Reventazón e Sucio, con diversi ponti e il cui costo era di 1,6 milioni di pesos. La ferrovia venne messa in funzione nel 1882. Lo stesso anno si firmò un contratto che permetteva a Keith lo sfruttamento della ferrovia tra il fiume

---

<sup>276</sup> CASEY, *Limón 1880-1940. Un estudio de la industria bananera en Costa Rica*, p.30.

Sucio e Limón per cinque anni. Il governo aveva finanziato una strada asfaltata che portava dal fiume Sucio a San José, opera che Keith costruì in subappalto in alcune sezioni e che venne inaugurata dal presidente Guardia.

Keith fu inviato a Londra per negoziare il pagamento del debito e il completamento della ferrovia. Al suo ritorno si incontrò con Bernardo Soto e le loro conversazioni diedero luogo a un nuovo contratto. Il 21 aprile 1884 fu approvato il contratto Soto-Keith che permetteva all'imprenditore statunitense di rinegoziare il debito inglese e di raccogliere il capitale necessario per completare la ferrovia.

In questo accordo il governo cedette per un periodo di 99 anni, in piena proprietà, le ferrovie costruite da Keith. Il contratto sarebbe scaduto nel 1989, ma il punto più importante era indicato nella clausola XXII:

El Gobierno concede a la empresa ochocientos mil acres de terrenos baldíos, ya sea a las orillas del ferrocarril o en cualquier otra parte del territorio; a elección de ésta, con todas las riquezas naturales que contengan, y además, la faja de terreno para la construcción del ferrocarril y los edificios necesarios y toda clase de materiales que para la misma obra se necesiten y se encuentren en terrenos baldíos en toda la extensión de la línea férrea, y dos lotes de los medidos hoy en el puerto de Limón de propiedad nacional, para construir muelles, bodegas y estaciones, todo sin indemnización alguna. La medida y todos los trabajos preliminares para la división y distribución de los ochocientos mil acres de tierra, serán a cargo de la empresa, pues al gobierno solo le corresponde extender gratis los títulos de propiedad, llegado el caso. El Gobierno no podrá establecer impuestos territoriales sobre dichos terrenos durante veinte años, contados desde que empiece a correr la presente concesión, siendo entendido que, pasando el término de los veinte años, los terrenos que no

hayan sido cultivados o de otro modo utilizados, volverán al poder del Gobierno, sin que este tenga que hacer por ello indemnización de ningún género.<sup>277</sup>

La donazione consegnò a mani straniere importanti risorse nazionali e anche se successivamente l'area ceduta venne ridotta considerevolmente, rappresentò la base per la produzione su grande scala delle banane. Minor Keith finì la ferrovia iniziata dallo zio Mr. Meiggs e ampliò la propria attività bananiera gestendo le proprie imprese con grande successo da New Orleans. La seguente tabella presenta l'area coltivata a banane per ettari durante il periodo 1890-1925.

**Tabella # 5.**  
**Area, in ettari, coltivata a banane nei Caraibi costaricani nel periodo 1890-1925**

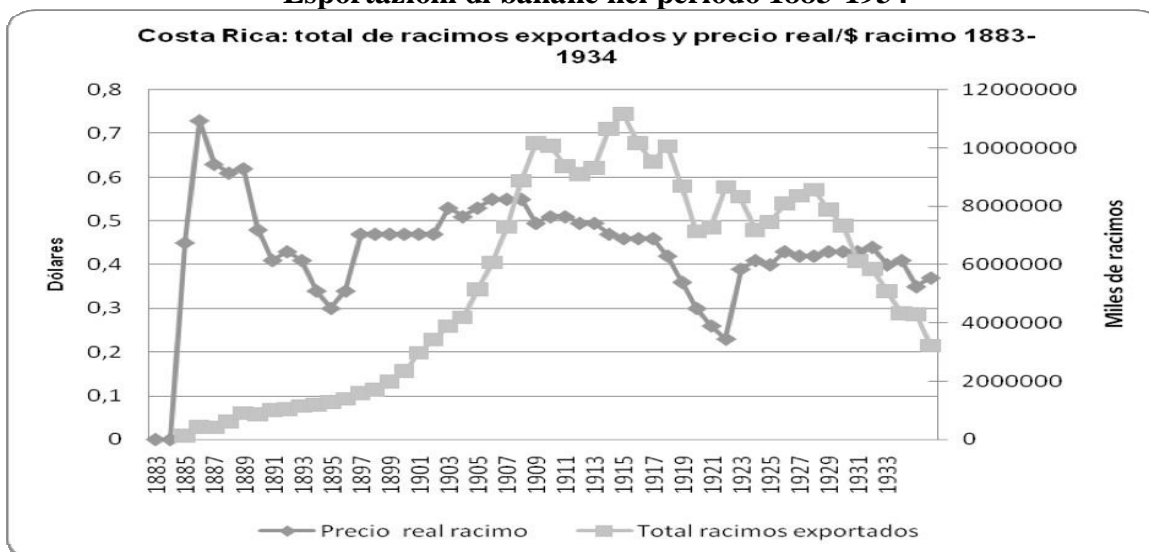
Anno	Quantità in ettari
<b>1890/1892</b>	4.050
<b>1905</b>	16.500
<b>1910</b>	25.400
<b>1914</b>	24.167
<b>1922/1925</b>	37.200

Fonte: Cuadro 702 de la Base de Datos del PHECR. In: LEÓN, *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX. (La economía rural Tomo II)*, p. 81.

L'esportazione delle banane rappresentò una voce di tutto rispetto nell'economia costaricana. Nella seguente tabella si presenta il grado di vendita e il prezzo della banana al mercato estero.

<sup>277</sup> P. WOODBRIDGE, *El Contrato ley*. Editorial Costa Rica, San José 1972, p. 184-187. In: RODRÍGUEZ e BERGE, *El ferrocarril al Atlántico en Costa Rica*, Universidad de Costa Rica 1979, p.131.

**Grafico #2**  
**Esportazioni di banane nel periodo 1883-1934**



Fonte: R. VIALES, *La coyuntura bananera, los productores complementarios y la dinámica productiva empresarial para la exportación de la United Fruit Company en el Caribe costarricense 1883-1934*, «Revista de Historia», Num 44, (julio-diciembre 2001), p.88. In: A. MONTERO e R. VIALES, «Agriculturización» y cambios en el paisaje. *El banano en el Atlántico/Caribe de Costa Rica (1870-1930)* «Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña» volumen III, número 2, mar-ago 2014, p. 332.

Da questi due quadri risulta che il principale beneficiato da questa coltivazione e dalla rispettiva vendita fu sempre la UFCo. È vero che la “*Compañía*” pagava bene i suoi lavoratori, motivo che spiega perché molte persone chiedevano di essere assunte, ma le condizioni di lavoro non erano le migliori. Ne è dimostrazione gli scioperi del 1888 fatta dagli italiani<sup>278</sup> e del 1934, di questa ultima si parlerà più avanti.

Nel giugno 1885 Keith firmò a Londra, come inviato speciale del governo del Costa Rica, un accordo con i finanziatori dei debiti inglesi, acquisiti nel 1871 e nel 1872. Il nuovo accordo indicava che sarebbero stati emessi titoli per £ 2.000.000, con lo scopo di ristrutturare il debito. Il 22 aprile 1886 venne costituita la società “*Costa Rica Railway Company Limited*”, con domicilio in Inghilterra e un capitale sociale di £1.800.000. Il 23 aprile 1887,

<sup>278</sup> R. QUESADA, *Ferrocarriles y crecimiento económico: el caso de la Costa Rica Railway Company*, «Anuario de Estudios Centroamericanos», vol 9, 1983, p.98.

il governo concedette a questa “*Compañía*” la ferrovia, in maniera da riattivare subito la costruzione dell’opera. Il porto di Limón fu ricostruito, mediante opere di drenaggio, fognature e acqua potabile.

La costruzione della ferrovia si concluse il 6 dicembre 1890, giorno in cui l’opera venne messa al servizio del pubblico. Il lavoro completo comprendeva centotrenta miglia di binari, posati nell’arco di 19 anni. Alcuni dicono che fu una delle ferrovie più costose del mondo considerando la spesa media di ogni miglio di costruzione. Inoltre, si trattò di una delle opere che ebbe un alto costo di vite umane. Completata la ferrovia, Keith se dedicò alle piantagioni di banane, che sparse in tutti i Caraibi costaricani. Inoltre, con lo stesso scopo, acquistò terreni a Bluefields, in Nicaragua, a Bahia del Almirante a Panama e a Santa Marta, in Colombia.

Keith diventò così il più grande produttore di banane dei tropici americani. Nel 1898 la sua compagnia produceva il 40% di tutte le banane importate negli Stati Uniti. Negli anni ‘90 il mercato delle banane cominciò ad esportare centinaia di migliaia di grappoli per importi di milioni di cluster. Questo permise la apertura di nuovi porti a Mobile e in Alabama.<sup>279</sup>

Quell'anno, però, si presentarono seri problemi per Keith. A causa del fallimento di una banca fu costretto a pagare un ingente debito e per far fronte alla crisi dovette chiedere aiuto ad alcuni privati e al governo del Costa Rica. Inoltre, le perdite aumentarono per colpa degli uragani che colpirono la regione e conseguentemente le sue tasche.

---

<sup>279</sup> A. ROJAS, *La gran plantación bananera en Costa Rica: conferencia*, «Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas», Vol. III, 1962, p.14.



Alla fine del XIX secolo, la compagnia di Keith si trovava sull'orlo della bancarotta. Le conseguenze furono disastrose per le richieste di pagamento dei suoi finanziatori. In tale situazione, Keith decise di negoziare con Andrew Preston, proprietario della “*Boston Fruit Company*”. Keith voleva unire le sue vaste coltivazioni con il sistema più efficace e sicuro del marketing nel nordest degli Stati Uniti che era sotto il controllo di Preston. La negoziazione giunse a buon porto e portò alla fusione del gruppo di aziende di Keith con la “*Boston Fruit Company*”. Il 30 marzo 1899 nacque così la “*United Fruit Company*”, conosciuta in Costa Rica come “*la frutera*”, “*el pulpo*” o “*la Yunai*”, con un capitale di 20 milioni di dollari.<sup>280</sup>

Agli inizi del decennio del 1920 Guatemala, Honduras e Nicaragua triplicarono la loro produzione di banane, mentre quella del Costa Rica rimase stagnante dal 1913 al 1926. La scarsa produttività delle piantagioni costaricane venne provocata dal cosiddetto “*mal de Panamá*”, che devastava le piantagioni della costa atlantica. Mala stagnazione, secondo Viales, ebbe origine per una combinazione di fattori: a) la diminuzione della superficie coltivata, b) le prestazioni ogni volta meno redditizie della vecchia terra “*de las bananeras*”, c) l'impatto causato dal male di Panama, d) il cambiamento di politica della UFCo. nella produzione di banane e) la crisi del 1929 e f) lo spostamento delle piantagioni nella regione del Pacifico Sud, diventato ufficiale dopo il 1938.<sup>281</sup>

Nel mezzo della crisi, venne firmato nel 1930 un nuovo contratto tra l'azienda statunitense e lo Stato costaricano. In quell'occasione, Keith indicò che avrebbe piantato 3.000 ettari di banane nella regione caraibica, cosa che in effetti fece a partire dal 1935.

---

<sup>280</sup> RODRÍGUEZ e BERGE, *El ferrocarril al Atlántico en Costa Rica*, p. 318.

<sup>281</sup> R. VIALES, *Después del enclave 1927-1950: un estudio de la región atlántica costarricense*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José 1998, p.34.

Cinque anni più tardi, però, il risultato fu simile a quello degli anni precedenti: la banana aveva una vita media di quattro anni dopodiché molte piante marcivano trasformando la zona di produzione in “*charrales*” e terreni incoltivabili. Questa situazione ebbe gravi conseguenze sociali: la popolazione della regione cominciò a risentire di problemi come la disoccupazione l’abbandono dei villaggi che si erano formati nei pressi della ferrovia e della zona di produzione. La problematica era aggravata dalla mancanza di vie di comunicazione perché la Compagnia aveva smontato la ferrovia al momento di spostare le sue piantagioni nel Sud del paese.

Il vuoto lasciato dalla “*Compañía*” produsse un forte cambiamento nella vita della regione. Privati cittadini e gruppi regionali richiedevano ora una maggiore presenza dello Stato a cui chiedevano di intervenire per mitigare l’impatto della crisi generata dalla chiusura della “*bananera*”. Tra le richieste presentate al governo si trovavano: a) il rafforzamento della ferrovia, come un fatto necessario per evitare che la comunicazione tra Limón e il resto del Paese venisse troncata, b) l’apertura di nuove strade per incentivare la comunicazione e il commercio della regione, c) la diversificazione produttiva e d) la creazione di colonie agricole con l’intento di occupare abitativamente e rendere produttiva la maggior parte dei terreni abbandonati dalla UFCo. Ciononostante, la maggioranza delle richieste non furono portate a termine né dall’UFCo né dal governo costaricano.

La chiusura dell’UFCo non fu mai completa e tantomeno immediata, ma dilatata nel tempo, al punto che nel 1950 la sua presenza era ancora visibile nella regione caraibica. Anche se la struttura principale era stata trasferita nel Pacifico Sud, la “*Compañía*” non abbandonò mai completamente l’Atlantico, dove continuò a sfruttare alcune colture redditizie, come quella del cacao, di cui ci occuperemo in seguito.

La “*Compañía Bananera*”, dopo aver trasferito le sue principali installazioni nel Sud, si dedicò a recuperare i terreni per riattivare la produzione del cacao nei Caraibi costaricani. Il cacao, durante il periodo della colonia spagnola era risultato un articolo molto importante, al punto che i suoi semi vennero utilizzati come moneta per sopperire la mancanza di metallo in questa regione dell’Impero spagnolo.<sup>282</sup> Non tutta la produzione di cacao si trovava nelle mani della “*Compañía*”, ma gli altri produttori, dovettero sempre fare i conti con la United che risultava il principale e maggioritario esportatore. I terreni erano di diverse dimensioni. Esistevano piccole proprietà che occupavano fino a 50 ettari, così come altre che ricoprivano da 100 a 150 ettari e, infine quelle più estese, che coprivano più di 550 ettari. Inoltre, i proprietari non erano solo costaricani e statunitensi, ma erano provenienti dalle più svariate nazioni: Germania, Austria, Barbados, Canada, Colombia, Cuba, Spagna, Francia, Inghilterra, Irlanda, Italia, Giamaica, Nicaragua e perfino dalla Siria. Mainor Keith rimaneva comunque uno dei principali proprietari di terra coltivata di cacao. La produzione a grande scala di questo prodotto fu realizzata dalla United Fruit Company, a partire dal 1913, proprio su quei terreni che in un primo momento erano stati destinati alle piantagioni di banane e smantellati per il propagarsi del “*Mal de Panamá*”.<sup>283</sup> Nel 1925 la produzione di cacao da parte della UFCo era abbondante e sistematica. I terreni erano suddivisi in cinque “*distritos*” di produzione, dove vi erano non meno di 63 proprietà che sommarono un totale di 10.269,63 ettari.<sup>284</sup> I lavoratori erano di diverse nazionalità. Tra loro non si trovavano solo costaricani,

---

<sup>282</sup> J. R. QUESADA, *Algunos aspectos de la historia económica del cacao en Costa Rica (1880-1930)*, «Revista de Historia», num 5, julio-diciembre, 1977, p. 67.

<sup>283</sup> QUESADA, *Algunos aspectos de la historia económica del cacao en Costa Rica (1880-1930)*, p. 77.

<sup>284</sup> I distretti furono: Banano River (a sua volta suddiviso nelle seguenti proprietà: Andrómeda, Atlanta, Aurora, Avomouth, Baltimore, Bananito North e Bananito South, per un totale di 894,03 ettari); Santa Clara (suddiviso nelle seguenti proprietà: Fortuna, Good Hope, Holanda Indiana I, II, III, Iroquois Lola, Louisiana, Louisiana East, Matina, Mercedes, Monte Cristo, Josefina de Peje, Monte Verde, Newport, New York, Ocu, Philadelphia N, Philadelphia S, Pléyades, Sandoval, San Alberto, San Andrés, San Clemente, San Cecilio, Santo Domingo e Santa Rosa, per un totale di 4.073,08 ettari); Estrella (suddiviso nelle seguenti proprietà: Barmouth East,

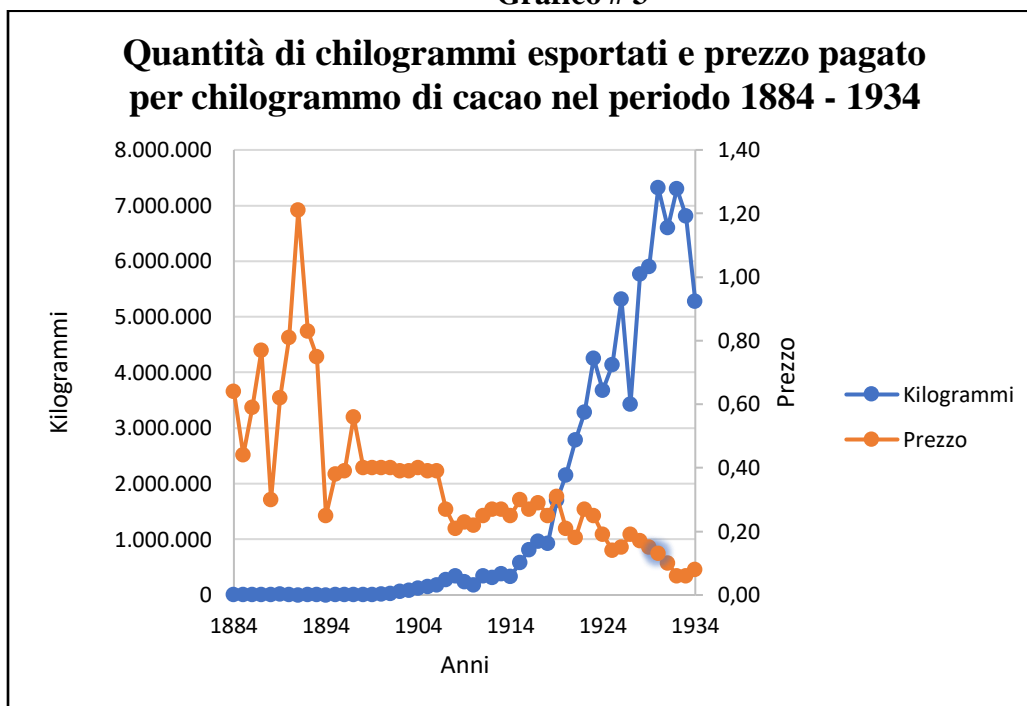
ma vi erano anche nicaraguensi e giamaicani, che rappresentavano la principale forza lavoro. Mentre nel 1892 erano solo 800, nel 1927 avevano raggiunto il numero di 18.000. Una delle condizioni che spingeva i lavoratori a cercare impiego alla UFCo era lo stipendio. Nel 1890, mentre nella “*Valle Central*” si pagava a un agricoltore un salario che variava da 0,25 a 1,50 “*pesos*”, la multinazionale offriva uno stipendio minimo di 1 “*peso*” per gli uomini e di 0,50 “*centavos de peso*” per le donne.

Il cacao era completamente esportato e il suo consumo in Costa Rica era praticamente nullo. Il principale acquirente erano gli Stati Uniti. La seguente tabella mostrerà la totalità di cacao esportato e il prezzo che si pagava sul mercato estero per chilogrammo.

---

Barmouth West, Barnstor, Bearseman East, Bearseman West, Beverly, Blanco y Liverpool, Boston North, Boston South, Bristol, Búffalo, Cairo, Cambo, Canada, Carmen, Chicago, Colombiana, Dos novillos, Edén ed Esperanza per un totale di 3.606,40 ettari); Turrialba (suddiviso nelle seguenti proprietà: Stirling, Strafford, Talia e Toro per un totale di 539,45 ettari) e Zent (suddiviso nelle seguenti proprietà: Trébol, Trinidad, Venetia, Victoria e Zent per un totale di 1.156,67 ettari). Questa informazione è ricavata da: QUESADA, *Algunos aspectos de la historia económica del cacao en Costa Rica (1880-1930)*, p. 78.

Grafico # 3



Fonte: J.R. QUESADA, *Comercialización y Movimiento coyuntural del cacao*, «Revista de Historia» Num 6, enero-julio, 1978, p. 92 e 96.

Il grafico dimostra il l'andamento dell'esportazione del cacao con il suo prezzo relativo. Nonostante vi fossero vari produttori è ovvio che a beneficiare dell'esportazione del cacao era soprattutto la UFCo. La “*Compañía*” esportava negli Stati Uniti e disponeva di quelle nicchie di mercato dove collocare la produzione “*cacaotera*” costaricana.

Nell'ambito di un'economia agro esportatrice come era quella del Costa Rica di fine XIX secolo e della prima metà del XX secolo, la preoccupazione maggiore era quella di come comportarsi di fronte a una crisi, situazione che si presentava periodicamente nel lasso di tempo qui preso in esame. Ad esempio, il caffè soffrì una profonda crisi dal 1880 al 1884, situazione che si ripeté nel periodo 1896-1906, e quindi durante la Grande Guerra e a partire

dal 1929 per il crollo della Borsa di New York.<sup>285</sup> Queste ultime due circostanze colpirono in maniera estrema il settore esportatore del Costa Rica. In questo panorama il governo si trovò nella necessità di applicare diverse norme per poter contenere i problemi causati dalla crisi economica. I costaricani si trovavano nella situazione di perdere i propri averi diventando esponenzialmente più poveri. Il governo dovette quindi varare un piano di riforme nel sistema economico del Paese, tra cui spiccò il cambio di moneta, con l'abbandono del sistema "*bimetalico*" a favore del "*patrón oro*". Il sistema "*bimetalico*" si basava su monete composte da una lega di argento e oro, che cominciarono a perdere valore quando l'oro si impose definitivamente sull'argento. Le monete d'oro presero a "*desaparecer de la circulación, pues la gente prefirió atesorarla o exportarla por su valor real (contenido de oro)*", rimanendo in circolazione solo monete di argento e, pertanto, di valore minore.<sup>286</sup>

In questo contesto il Costa Rica decise di cambiare il suo sistema monetario. Nel 1896 venne stabilito il "*patrón oro*" come modello. Questo stabiliva che la nuova moneta non sarebbe più stata il "*Peso*", ma il "*Colón*",<sup>287</sup> il quale sarebbe stato diviso in 100 "*céntimos*" con un valore di 0.16 "*centavos oro*". Allo stesso tempo fu vietata la fabbricazione di monete di argento e la diffusione di monete di argento provenienti da altri Paesi. Fu stabilito che solo lo Stato, in maniera diretta o per mezzo di compagnie poste sotto contratto, avrebbe potuto fabbricare monete e "*papel moneda*".<sup>288</sup> Il cambiamento apportò diversi vantaggi. Tra questi,

---

<sup>285</sup> J. A. SANDÍ, C. ZÚÑIGA e A. MONTERO, *Tarrazú y Orosi: Cambios en la cadena de comercialización del café y estructuras ante la liberación del mercado, 1989-2006*, «Revista de Historia», Num 55-56, enero-diciembre, 2007, p. 99.

<sup>286</sup> M. CHACÓN e G. PETERS, *Sistema monetario en Costa Rica 1502-1953* in *Crecimiento y políticas económicas (tomo I: Historia económica de Costa Rica en el Siglo XX)* a cura di J. LEÓN, Editorial UCR, San José, Costa Rica 2014, p. 354.

<sup>287</sup> Il nome della moneta costaricana venne scelto in omaggio a Cristoforo Colombo, il cui nome in spagnolo è Cristobal Colón, in occasione dei 400 anni della "scoperta" dell'America.

<sup>288</sup> CHACÓN e PETERS, *Sistema monetario en Costa Rica 1502-1953*, p. 354.

si può accennare al fatto che il sistema rispondeva a un modello internazionale di pagamenti in monete che si trovavano “*respaldadas por oro*”. La sua funzionalità risiedeva nel fatto che l’“*oro cumplia la función de unidad de cuenta internacional, respecto de la cual se establecían las tasas de cambio entre las monedas de distintos países*”. Il Costa Rica riuscì quindi ad arginare la deriva finanziaria perché ora il tipo di cambio tra il “*Colón*” e il dollaro statunitense, così come con la sterlina britannica, veniva mantenuto stabile e permetteva al Paese di vendere e comprare i prodotti con prezzi più stabili. La seguente tabella presenta la relativa stabilità del tipo di cambio colón-dollaro:

**Tabella # 6**  
**Media annuale del valore di cambio del “Colón” in relazione al dollaro durante**  
**gli anni 1915-1936**

Anno	Cambio di \$1 a “Colones”
1915	2.57
1916	2.55
1917	3.76
1918	4.46
1919	4.07
1920	3.33
1921	4.43
1922	4.35
1923	4.52
1924	4.05
1925	4.00
1926	4.00
1927	4.00
1928	4.00
1929	4.00
1930	4.00
1931	4.00
1932	4.00
1933	4.55
1934	4.25
1935	5.92
1936	6.13

Fonte: M. CHACÓN, Sistema monetario en Costa Rica (1502-2004), scaricabili dal sito <http://www.iice.ucr.ac.cr/SistemasMonetarios.pdf> (luglio 2017) pp. 19-20.



Tra le novità in campo economico vi fu la creazione della prima banca statale del Costa Rica. La sua fondazione avvenne nel contesto della crisi di fine secolo, seguita quindi dalla Grande Guerra. Durante l'amministrazione di Alfredo González Flores le banche private si rifiutarono di elargire un prestito di ₡ 2.000.000 al governo, che l'aveva richiesto per supplire all'ammancio nelle finanze dello Stato causato dalla caduta delle esportazioni. In un frangente tanto delicato, ci si rese conto quindi che lo Stato aveva bisogno di un'istituzione con *“funciones crediticias, sobre todo en actividades agrícolas del cultivo del café”*. Per questa ragione venne fondato il *“Banco Internacional de Costa Rica”*. Il Paese, nel seguire un modello agro esportatore, si esponeva a grossi problemi. Anche se è certo che il Paese disponeva di diversi prodotti sia per il consumo interno che per la esportazione, la presenza sul mercato internazionale mediante la vendita di prodotti che non appartenevano alla categoria dei generi di prima necessità faceva sì che le finanze e la stabilità economica fossero sempre in bilico a causa della diminuzione del potere d'acquisto dei consumatori derivante da qualsiasi crisi. Questi mutamenti nel sistema economico marcarono lo scenario interno del Paese dove, a partire dal 1914, apparvero idee e ideologie di sinistra come il socialismo, il comunismo e le teorie anarchiche, in appoggio ai bisogni che interessavano le classi più basse della società. Con questi dati si può introdurre la seguente sezione di questo capitolo che si occupa della realtà politica del Paese tra il 1870 e il 1936.

### **3. La situazione politica del Costa Rica liberale nel periodo 1870-1936**

La coltivazione ed esportazione del caffè furono fondamentali non solo per rigenerare l'economia, ma per consolidare l'oligarchia economica. Questo processo ebbe luogo a partire dal 1870. Il 27 aprile di quell'anno, per mezzo di un colpo di Stato, il generale Tomás Guardia Gutiérrez, liberale positivista, raggiunse la presidenza del Costa Rica, rovesciando il governo

del presidente Jesús Jiménez. Il golpe rispondeva agli interessi di uno dei gruppi dominanti che controllavano la vita politica del Paese dal tempo dell'indipendenza. Ciononostante, pochi immaginavano che Guardia Gutiérrez avrebbe cambiato il Paese.

In Costa Rica prima del 1870 erano tre le famiglie che detenevano il potere economico, politico e militare. Questo significava che, a seconda del momento e delle circostanze, poteva darsi un colpo di Stato a difesa degli interessi di una di queste. Le tre famiglie influenti erano i Mora, proprietari della “*Casa Mora y Aguilar*”, i Montealegre, che possedevano la “*Casa Montealegre y Fernández*” e i Tinoco-Iglesias, proprietari della “*Casa Tinoco y Cia*”.<sup>289</sup> Nel 1870, i Mora erano caduti in disgrazia dopo l'esecuzione sommaria di Juan Mora Porras, che era stato presidente del Paese tra il 1849-1859. Rimanevano quindi i Tinoco e i Montealegre a contendersi il potere. I principali membri della famiglia Montealegre erano: José María Montealegre (presidente del Paese nel periodo 1859-1863) e i suoi fratelli Mariano, Francisco e Leopoldo. Al clan appartenevano anche l'ideologo del gruppo, Manuel José Carazo e il generale Máximo Blanco che si occupava delle questioni militari. Il clan Tinoco era composto da Julián Volio, Francisco María Iglesias e José María Castro Madriz (due volte presidente del Paese, nei periodi 1848-1849 e 1866-1868, anno in cui fu sostituito da Jesús Jiménez), Ramón Quirós e il generale Pedro García. La guida militare del gruppo era il generale Lorenzo Salazar.<sup>290</sup>

Gli storici danno diverse interpretazioni sul golpe del 1870. Alcuni dicono che lo scopo era quello di togliere di mezzo Castro Madriz e i generali Blanco e Salazar, azione però che non sarebbe stata possibile senza una risposta cruenta dei clan ad essi legati. Jesús Jiménez

---

<sup>289</sup>D. PÉREZ, *El control y la dominación política en el régimen de Tomás Guardia*, EUNED, Costa Rica 2014, p. 12.

<sup>290</sup>PÉREZ, *El control y la dominación política en el régimen de Tomás Guardia*, p. 14.

durante il suo governo “*obtuvo facultades omnímodas con el apoyo del Congreso e inició persecuciones y expulsiones políticas que fueron estableciendo condiciones para su derrocamiento*”.<sup>291</sup> Diversi indicano che altri motivi furono l'avvicinamento di Jesús Jiménez alla Chiesa cattolica e la chiusura delle logge massoniche. Alla fine, il 27 aprile 1870 si verificò un colpo di stato che aveva l'intenzione di collocare alla presidenza José María Montelegre. Tomás Guardia, un giovane generale che aveva acquistato prestigio durante la “*Campana Nacional*” contro i filibustieri, rifiutò la designazione, per cui si giunse alla scelta provvisoria di eleggere Bruno Carranza. Quest'ultimo “*intentó normalizar la situación lo más pronto posible, pero no pudo imponer sus puntos de vista*” per cui tre mesi dopo rinunciò alla presidenza e consegnò il potere al generale Tomás Guardia Guitérrez.

Guardia, personaggio influenzato dal liberalismo positivista, pose le basi della riforma liberale. Molti credettero che il generale sarebbe stato facile preda dei gruppi dominanti. Si sbagliavano. Guardia pose fine alla rivalità tra i due gruppi e quindi formò una squadra di liberali che incoraggiarono la stabilità politica, il progresso materiale del Paese, così come il pensiero liberale nell'ambito economico e sociale, quest'ultimo mediante l'educazione.

Guardia era un uomo di polso, che non aveva timore di prendere decisioni. Quando si formò l’“*Asamblea Constituyente*” nel 1870 per redigere la nuova costituzione, l'assemblea voleva portare in giudizio l'ex-presidente Jesús Jiménez, provvedimento a cui si opponeva il generale. Siccome l'Assemblea si rifiutava di seguire le sue indicazioni, Guardia semplicemente la sciolse e ne formò una nuova che, sotto il suo controllo, redasse la “*Constitución de 1871*”, che rimase vigente fino al 1948.

---

<sup>291</sup> PÉREZ, *El control y la dominación política en el régimen de Tomás Guardia*, p.18.

Sono diversi i motivi per cui questa costituzione prese il nome di liberale. Tra questi si trovava la caratteristica del presidenzialismo, una tradizione diffusa in tutta l’America Latina. Inoltre, era stata preparata seguendo l’influsso della Dichiarazione Francese dei Diritti dell’Uomo, così come della Costituzione degli Stati Uniti del 1787.<sup>292</sup> In forma generica, indicava che il Costa Rica era una Repubblica libera e indipendente, e che tutti i nati nel suo territorio erano costaricani. Coloro che avessero ottenuto la nazionalità sarebbero stati considerati cittadini del Paese. Indicava quale fosse il territorio della nazione, i cui confini erano delimitati in questa forma: “*con el Océano Atlántico, por el Norte: con el Pacífico por el Sur: con los Estados Unidos de Colombia los de uti possidetis de 1826 y con Nicaragua los fija el Tratado de 15 de abril de 1858*”.<sup>293</sup> Il territorio era diviso in 5 provincie (San José, come capitale, Alajuela, Cartago, Heredia e Guanacaste) e due “*comarcas*” (Puntarenas e Limón, che nel 1907 diventarono provincie). Le provincie erano divise in “*Cantones*” e i cantoni si dividevano in “*Distritos*”.<sup>294</sup> Inoltre, la Costituzione determinò la divisione e l’indipendenza dei tre poteri della repubblica. Tra gli articoli 25 e 50 erano elencate le garanzie individuali dei costaricani. In questi articoli si stabiliva che tutti i costaricani erano uguali davanti alla legge, che erano liberi e che potevano muoversi all’interno del territorio della repubblica. Inoltre, potevano recarsi all’estero, sempre e quando non avessero nessun debito con la giustizia nazionale. Ulteriormente, si stabiliva che il diritto di “*domicilio de los habitantes es inviolable*”, così come il segreto della corrispondenza sia telegrafica che

---

<sup>292</sup> O. SALAZAR, *El apogeo dela república Liberal en Costa Rica 1870-1914*, EUCR, Costa Rica 2003, p. 75.

<sup>293</sup> L’articolo 3 fu cambiato il 19 maggio 1886 in questa forma: “*El territorio de la República era comprendida entre los océanos Atlántico y Pacífico. Confina al Noroeste con Nicaragua de la cual lo separa la línea Divisoria que marca el Tratado de 15 de abril de 1858, celebrado con aquella República; y por el Sudeste, con la de Colombia [questo cambiò in 1903 quando Panamá diventò repubblica] respecto de la cual se observará el uti possidetis de 1826. Estos límites pueden variarse por tratados con las naciones limítrofes, por decisión arbitral en su caso.*” In: C. OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, Tomo IV, EUCR, Costa Rica 2009, p. 22.

<sup>294</sup> OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, (Tomo IV), p. 53.

postale. Inoltre, si decretò il diritto di riunione in forma pacifica e senza armi. Infine, ogni costaricano poteva esprimere e comunicare il proprio pensiero, a parole o per iscritto, senza censura, e fare ricorso all'*Habeas Corpus* nel caso di necessità.<sup>295</sup>

La costituzione del 1871 stabiliva inoltre dei punti importanti sull'educazione e sul suffragio. L'articolo 52 assicurava che "*La enseñanza primaria de ambos sexos es obligatoria, gratuita y costeadada por la nación*".<sup>296</sup> L'articolo rispondeva alla visione del liberalismo positivista, che considerava l'educazione un mezzo necessario per l'ordine e il progresso nella lotta della civiltà contro la barbarie. Il suffragio veniva organizzato in due gradi, il primo nelle giunte popolari e il secondo nelle assemblee elettorali. Le giunte potevano essere costituite da tutti i cittadini aventi diritto al voto, mentre le assemblee erano composte dagli elettori designati dalle stesse giunte (art. 54-55). Questi due articoli furono cambiati nel 1913, quando si indicò che il suffragio sarebbe avvenuto in forma diretta sia per l'elezione dei deputati che del presidente.<sup>297</sup>

Anche se la costituzione era pervasa da un vero sentimento liberale, conservava ancora qualche legame con il passato. Nell'articolo 51, per esempio, si affermava che: "*La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la República: el Gobierno la protege y no contribuye con sus rentas a los gastos de otros cultos, cuyo ejercicio sin embargo tolera*".<sup>298</sup> Ciononostante, il presidente, i ministri e i magistrati scelti "*del estado seglar*", potevano esercitare i seguenti diritti sulla Chiesa cattolica:

---

<sup>295</sup> OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, (Tomo IV), pp. 26-28.

<sup>296</sup> OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, (Tomo IV), p. 29.

<sup>297</sup> OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, (Tomo IV), p. 30.

<sup>298</sup> Questo articolo venne rivisto il 26 aprile 1882 in questa forma: "*La Religión Católica, Apostólica y Romana es la del Estado: el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de ningún otro culto que no se oponga a la moral universal ni a las buenas costumbres*." In: OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, (Tomo IV), p. 29.

12 Ejercer el Patronato con arreglo á [sic] las leyes, hacer las presentaciones y nombramientos que estas le cometan y ejercer los demás actos a que las mismas le llamen en los asuntos de la Iglesia. 13 Conceder o negar el pase a los decretos conciliares, bulas, breves y rescriptos pontificios, y cualesquiera otros despachos de la autoridad eclesiástica.<sup>299</sup>

Si deve ricordare che dei 15 deputati che formarono l'Assemblea Costituente, due erano sacerdoti. Per la provincia di Heredia fu deputato il prete Ramón I. Cabezas (tempo dopo scelto da Guardia per l'incarico di secondo vescovo del Costa Rica) e per la provincia di Alajuela il sacerdote José M. Ugalde.<sup>300</sup> Questa Costituzione fu “rispettata” per un periodo di quasi 78 anni. Ad essa si derogò una sola volta, dal 1917 al 1919, ad opera della dittatura dei Tinoco, ma dopo la caduta di questa ritornò a essere la carta fondamentale del Paese. Se si fa una comparazione con i primi turbolenti 50 anni di indipendenza –durante i quali si vararono sette costituzioni, la cui durata fu sempre minore ai dieci anni- quella del 1871 fu una costituzione dalla vita lunga. Grazie ad essa il Paese inaugurò un'epoca di stabilità costituzionale. Come si vedrà nel seguente schema fu rispettata da più di venti presidenti e solamente una volta fu abrogata.

---

<sup>299</sup> Questi erano i punti 12 e 13 della sezione 2ª, denominata “*De los deberes y atribuciones del Poder Ejecutivo*”. OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, (Tomo IV), p. 46.

<sup>300</sup> OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, (Tomo IV), pp. 55-56.

**Tabella # 7**

**Presidenti del Costa Rica nel periodo 1870-1936, maniera in cui ottennero e lasciarono il potere, la costituzione con cui governarono e loro professioni**

<b>Nome del Presidente</b>	<b>Conseguimento e abbandono del potere</b>	<b>Periodo di legislatura</b>	<b>Costituzione Politica con cui governò</b>	<b>Occupazione</b>
<b>Bruno Carranza Ramírez</b>	Mediante colpo di Stato contro Jesús Jiménez. Consegnò il potere a Tomás Guardia.	Dal 27 aprile 1870 all'8 agosto 1870.	Non esisteva, formò l'Assemblea costituente	Medico
<b>Tomás Guardia Gutiérrez</b>	Prende il potere al dimettersi Carranza Gutiérrez.  Presidente eletto.  L'8 maggio 1876 conclude il suo periodo presidenziale	Presidente provvisorio tra l'8 agosto 1870 e l'8 maggio 1872. Presidente dall'8 maggio 1872 fino all'8 maggio 1876.	Presidente privo di costituzione, in preparazione  Presidente con la Costituzione del 1871.	Militare
<b>Aniceto Esquivel Sáenz</b>	Presidente eletto per il periodo 1876-1880. Destituito da un colpo di stato di Tomás Guardia	Presidente dall'8 maggio 1876 all'8 maggio 1880, ma destituito il 30 luglio 1876 da un colpo di Stato.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Avvocato
<b>Vicente Herrera Zeledón</b>	Colpo di Stato contro Aniceto Esquivel Sáenz.  Rinunciò all'incarico perché a governare effettivamente era Tomás Guardia	Presidente in seguito a un colpo di Stato tra il 30 luglio 1876 e il 23 settembre 1877 (Tomás Guardia vero detentore del potere)	Presidente con la Costituzione del 1871.	Avvocato
<b>Tomás Guardia Gutiérrez</b>	Colpo di Stato contro Esquivel Sáenz.	Dal 23 settembre 1877 al 6 luglio 1882.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Militare

	Morì il 6 luglio 1882.			
<b>Saturnino Lizano Gutiérrez</b>	Sostituì il deceduto Tomás Guardia. Lasciò l'incarico dopo la vittoria elettorale di Prospero Fernández.	Presidente provvisorio tra il 6 luglio e il 10 agosto 1882.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Commerciante
<b>Prospero Fernández Oreamuno</b>	Presidente eletto. Morì il 12 marzo 1885	Presidente eletto per il periodo 1882-1886.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Militare
<b>Bernardo Soto Alfaro</b>	Sostituì il deceduto Fernández Oreamuno.  Presidente eletto. Abbandonò il mandato (senza presentare rinuncia) nel 1889 per le proteste contro la frode contro José Joaquín Rodríguez, che aveva vinto le elezioni del 1889	Presidente con il titolo di " <i>Primer Designado</i> " in mancanza del presidente, tra il 12 marzo 1885 fino al 8 maggio 1886.  Presidente eletto per il periodo 1886-1890.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Militare, imprenditore e avvocato
<b>Carlos Durán Cartín</b>	Prende il potere in seguito alla rinuncia di Soto Alfaro	Presidente provvisorio dal 7 novembre 1889 all'8 maggio 1890	Presidente con la Costituzione del 1871.	Medico
<b>Jose Joaquín Rodríguez Zeledón</b>	Presidente eletto.  Finisce il mandato come stabilito dalla legge.	Presidente eletto dall'8 maggio 1890 all'8 maggio 1894.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Avvocato
<b>Rafael Iglesias Castro</b>	Presidente eletto.  Finisce il mandato come	Presidente eletto dall'8 maggio 1894 all'8 maggio 1898.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Imprenditore



	stabilito dalla legge.	Modificò la costituzione del 1871 per essere rieletto in un secondo mandato consecutivo; presidente eletto dall'8 maggio 1898 all'8 maggio 1902		
<b>Ascención Esquivel Ibarra</b>	Presidente eletto.  Finisce il mandato come stabilito dalla legge.	Presidente eletto per il periodo 8 maggio 1902-8 maggio 1906.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Avvocato
<b>Cleto González Víquez</b>	Presidente eletto.  Finisce il mandato come stabilito dalla legge.	Presidente eletto per il periodo 8 maggio 1906 - 8 maggio 1910.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Avvocato e storico
<b>Ricardo Jiménez Oreamuno</b>	Presidente eletto.  Finisce il mandato come stabilito dalla legge.	Presidente eletto per il periodo 8 maggio 1910- 8 maggio 1914.	Presidente con la Costituzione del 1871.	Avvocato
<b>Alfredo González Flores</b>	Presidente eletto.  Destituito dal colpo di stato del 27 gennaio 1917 eseguito da Federico Tinoco, che era il suo segretario di "Guerra y Marina".	Presidente eletto per il periodo 8 maggio 1914 - 8 maggio 1918	Presidente con la Costituzione del 1871.	Avvocato
<b>Federico Tinoco Granados</b>	Colpo di Stato ai danni Alfredo González Flores.  Creò una nuova costituzione conosciuta come	Presidente per colpo di Stato, ma indisse le elezioni nel 1917, presentandosi come unico candidato	Presidente con la Costituzione del 1917.	Militare e Imprenditore

	<p>la Costituzione del 1917.</p> <p>Abbandonò il potere nel 1919 a causa della pressione internazionale e per movimenti militari e sociali in tutto il Paese</p>			
<b>Juan Bautista Quirós Segura</b>	<p>Fu chiamato a terminare il periodo presidenziale di Tinoco, che era previsto fino all'8 maggio 1921. Fu obbligato a rinunciare il 22 settembre 1919.</p>	<p>Dal 20 agosto al 2 settembre 1919.</p>	<p>Presidente con la Costituzione del 1917.</p>	<p>Imprenditore</p>
<b>Francisco Aguilar Barquero</b>	<p>Chiamato a garantire la legalità del Paese, lasciò il potere al nuovo presidente l'8 maggio 1920</p>	<p>Dal 2 settembre 1919 all'8 maggio 1920.</p>	<p>Presidente con la Costituzione del 1871.</p>	<p>Insegnante</p>
<b>Julio Acosta García</b>	<p>Presidente eletto.</p> <p>Finisce il mandato come stabilito dalla legge.</p>	<p>Presidente eletto per il periodo 8 maggio 1920 - 8 maggio 1924</p>	<p>Presidente con la Costituzione del 1871.</p>	<p>Politico</p>
<b>Ricardo Jiménez Oreamuno</b>	<p>Presidente eletto.</p> <p>Finisce il mandato come stabilito dalla legge.</p>	<p>Presidente eletto per il periodo 8 maggio 1924 - 8 maggio 1928</p>	<p>Presidente con la Costituzione del 1871.</p>	<p>Avvocato</p>
<b>Cleto González Viquez</b>	<p>Presidente eletto.</p> <p>Finisce il mandato come stabilito dalla legge.</p>	<p>Presidente eletto per il periodo 8 maggio 1928 - 8 maggio 1932</p>	<p>Presidente con la Costituzione del 1871.</p>	<p>Avvocato</p>

<b>Ricardo Jiménez Oreamuno</b>	Presidente eletto.  Finisce il mandato come stabilito dalla legge.	Presidente eletto per il periodo 8 maggio 1932 - 8 maggio 1936	Presidente con la Costituzione del 1871.	Avvocato
---------------------------------	--	--	--	----------

Fonte. Elaborazione propria.

La precedente tabella dimostra anche come in Costa Rica non si vivesse in un ambiente pienamente democratico.<sup>301</sup> Innanzitutto, l'incarico di presidente veniva determinato dalla decisione di un gruppo ristretto, da colpi di Stato, da ripensamenti dell'ultima ora, da modifiche alla costituzione. In un contesto simile, vi era poco spazio per le istanze democratiche. Per esempio, i mandati di Próspero Fernández e Bernardo Soto furono definiti senza che vi fosse una vera opposizione e tanto meno un contendente elettorale. José Joaquín Rodríguez giunse alla presidenza grazie alla pressione dei suoi proseliti che reclamarono la vittoria elettorale del 7 novembre 1889, mentre il governo si rifiutava di consegnare il potere ai vincitori. Rafael Iglesias diventò presidente in conseguenza di una frode elettorale ai danni del partito cattolico, “*Unión Católica*”, il vero vincitore delle elezioni del 1894. Il suo secondo mandato venne reso possibile mediante una modifica all'ultima ora della Costituzione del 1871, modifica che gli permetteva di essere rieletto per la seconda volta consecutiva. La sua rinuncia aprì la strada a Ascensión Esquivel Ibarra, che ottenne la presidenza grazie a un accordo politico e non per il risultato delle urne.

Oltre alla frode elettorale bisogna ricordare che, nel periodo che va dal 1882 al 1902, l'ordine costituzionale fu sospeso almeno in dodici occasioni. Próspero Fernández e Bernardo Soto lo sospesero tre volte ciascuno. Anche Rodríguez Zeledón e Iglesias Castro,

---

<sup>301</sup> Non era solo un ambiente dove la democrazia deperiva, ma dove si ricorreva costantemente all'uso della forza per risolvere i contrasti politici. Su questo tema si raccomanda di leggere: R. OBREGÓN, *Conflictos militares y políticos de Costa Rica*, Imprenta La Nación, San José, Costa Rica 1951.

presero questa decisione varie volte. Rodríguez lo fece nel 1891 per contrastare il tentativo di colpo di Stato del generale Carazo e come rappresaglia contro il potere legislativo. Rodríguez, in seguito al tentativo di golpe, aveva espulso Carazo dal Paese senza avvisare il Congresso che chiese una spiegazione su quanto stava accadendo. Il presidente si rifiutò di fornirla e al voto di censura che ne seguì, rispose sciogliendo il Congresso e governando gli ultimi due anni in qualità di dittatore. Iglesias Castro, invece, sospese l'ordine costituzionale cinque volte e sempre per il "timore" di un possibile colpo di Stato.<sup>302</sup> Nella democratica Costa Rica, risulta quindi che i presidenti abusavano del diritto di sospensione dell'ordine costituzionale e che i tentativi di golpe, con il pretesto di risolvere con le armi un "*mal gobierno*", erano all'ordine del giorno. Queste due caratteristiche dimostrano il basso livello di democrazia che esisteva nell'ambiente politico costaricano, dove erano frequenti gli abusi di autorità dei governanti e l'uso della forza come metodo per rovesciare un governo non vicino agli interessi di alcuni settori.

Nel 1906 giunse al potere Cleto González Víquez, che quattro anni prima aveva brigato a favore di Esquivel Ibarra. Ora, secondo gli accordi, toccava a lui prenderne il posto. González Víquez non vinse, però, le elezioni in maniera diretta e quindi si trovò nella situazione di arrivare a un accordo con i rivali. Il suo partito aveva ottenuto il 41% dei voti (corrispondente a 351 elettori), mentre gli altri partiti avevano raggiunto il 32% ("*Republicano*" con 273 elettori); il 15% (il partito del "*Pueblo*", con 130 elettori) e il 13% ("*Republicano Independiente*" e "*Unión Democrática*" insieme, corrispondente a 101 elettori).<sup>303</sup> Il governo di Esquivel rispose allo stallo derivante dalla consultazione elettorale

---

<sup>302</sup> SALAZAR, *El apogeo de la república Liberal en Costa Rica 1870-1914*, pp. 86-90.

<sup>303</sup> SALAZAR, *El apogeo de la república Liberal en Costa Rica 1870-1914*, p.214.

nominando nuovi generali vicini a González Víquez e consegnando loro il comando delle caserme principali del Paese. Inoltre, i sostenitori di Cleto González Víquez dapprima cercarono di corrompere gli elettori di Soto, un altro candidato, a cui avevano offerto ₡ 500. Infine, Esquivel decise di incarcerare lo stesso Soto e gli altri candidati, Zúñiga e Fernández a pochi giorni dall'elezione presidenziale, lasciando così il campo libero al trionfo di González Víquez.<sup>304</sup>

Per non dilungarci, accenneremo solo che anche le elezioni del 1913 e del 1923 furono macchiate da azioni anti democratiche. Per esempio, per il periodo presidenziale 1914-1918 venne eletto Alfredo González Flores, che non era nemmeno candidato alla presidenza.<sup>305</sup> Nel 1923, per il periodo 1924-1928, Ricardo Jiménez Oreamuno, vinse in seguito alla estromissione dalla competizione di uno dei tre partiti che dovevano partecipare all'elezione del presidente nel Congresso.<sup>306</sup> Inoltre, non si può dimenticare che nel periodo 1917-1919 il Paese cadde nelle mani di una delle dittature più sanguinose e corrotte della storia costaricana, quella dei Tinoco.<sup>307</sup>

Tutti questi dati sono il riflesso di diversi fattori importanti, che colpivano il Paese nell'ambito economico e che, di conseguenza, interessavano anche la sfera politica. Il Paese era instabile in ogni campo (anche se più stabile, in comparazione alle altre nazioni dell'area centroamericana). La dipendenza dal modello agro esportatore lo rendeva molto vulnerabile

---

<sup>304</sup> SALAZAR, *El apogeo de la república Liberal en Costa Rica 1870-1914*, pp. 219-20.

<sup>305</sup> SALAZAR, *El apogeo de la república Liberal en Costa Rica 1870-1914*, pp.230-40.

<sup>306</sup> J.M. SALAZAR, *Crisis liberal y estado reformista: análisis político electoral 1914-1914*, EUCR, Costa Rica 2003, pp. 110-122.

<sup>307</sup> Sul tema della dittatura si raccomanda la lettura di diversi libri, in maniera speciale: SALAZAR, *Crisis liberal y estado reformista: análisis político electoral 1914-1914*; E. OCONTRILLO, *Los Tinoco 1917-1919*, Editorial Costa Rica, Costa Rica 2011 (4ª ed); E. OCONTRILLO, *Julio Acosta: el hombre de la providencia*, Editorial Costa Rica, San José, 1991; J. VOLIO, *El Año Funesto e Ramón Junoy*, Satrapía in *El año funesto – Satrapía*, a cura di E. SÁNCHEZ, EUNED, Costa Rica 2014.

alle crisi. Nel campo politico il Paese, da poco costituito, non era abituato al rispetto delle regole democratiche e quindi tutti i processi elettorali erano macchiati da strategie anti democratiche. Chi arrivava al potere abusava del suo posto in differenti maniere: sceglieva il suo successore oppure rompeva l'ordine costituzionale per rimanere al potere più tempo di quanto stabilito dalla costituzione. Un fatto che attira l'attenzione, è che il governo e i responsabili politici riuscirono a convincere gli altri Paesi che il Costa Rica era un Paese stabile, democratico, dove il dialogo prevaleva sulla forza. Dati reali, questi, che però devono essere analizzati con molta attenzione. È vero che in Costa Rica non si ebbe una guerra civile per tutto il periodo 1870-1936, ma non mancarono certo le dimostrazioni di forza come dimostra l'esperienza dei Tinoco (1917-1919). Inoltre, se è vero che il Paese non soffrì una lunga dittatura ventennale, come accadde in Guatemala, Nicaragua o El Salvador, durante la quale venivano eliminati fisicamente gli oppositori, comunque vi si vissero momenti di tensione, con l'espulsione di costaricani per reati di opinione, come nel caso di Arcadio Montero sotto la presidenza di Rafael Iglesias.

Quanto accadeva dimostrava quale fosse l'ambiente liberale del periodo dove, a parole, l'ordine e i diritti avrebbero dovuto essere garantiti a tutti e rispettati da tutti. Una tale situazione non si verificò nemmeno all'interno del mondo liberale. Quando poi la situazione economica diventò difficile, fecero la loro apparizione le idee comuniste. Il primo tentativo del Partito Comunista costaricano (le elezioni del 1932) di una partecipazione attiva nell'arena politica fu rifiutato. Fu infatti "*considerado impersonal, falto de adeptos y ...con tendencias internacionales adversas a aquellos ejes principales de nuestra vida jurídica y*

*política*”<sup>308</sup>. Il divieto dimostrava ancora una volta il grado della democrazia costaricana, che non accettava la presenza di differenti ideologie. L’egemonia liberale fu possibile grazie ad alcuni fattori. Alla maggioranza della popolazione poco importava la politica nazionale perché era impegnata a guadagnarsi il pane quotidiano. La preoccupazione del costaricano medio era quella di trovare la terra da lavorare e quindi di commercializzare i suoi prodotti. Il grado di istruzione della popolazione costaricana nel periodo 1870-1936 era molto basso: solo un 70% aveva frequentato le elementari, l’altro 30% era diviso tra chi aveva finito la scuola elementare e il liceo. Esisteva quindi una piccola quota di popolazione composta da coloro che avevano fatto gli studi superiori e quindi di coloro che erano totalmente analfabeti. La preoccupazione di un voto pulito e chiaro non era una cosa sentita perché la maggioranza della popolazione aveva altro a cui pensare, più immediato e importante per la loro esistenza quotidiana. I governanti di quel periodo, conosciuti come “*La Generación Del Olimpo*”, si consideravano intoccabili, potevano fare e facevano quello che gli pareva con la politica nazionale. Questo era il liberalismo che governò il Costa Rica tra il 1870 e il 1936. Ora si vedrà quale era la situazione sociale della massa popolare del Paese. L’intenzione di questa sezione è evidenziare come i cambiamenti influirono sulla maggioranza della popolazione attraverso l’analisi demografica, educativa e politica.

---

<sup>308</sup> La Gaceta, 1 de julio de 1931, p. 1704. V. DE LA CRUZ, *El primer congreso del Partido Comunista de Costa Rica*, «Estudios Sociales Centroamericanos», n° 27, setiembre-diciembre, 1980, p. 28. In: I. MOLINA, *Ricardo Jiménez*, EUNED, Costa Rica 2009, p.97.

#### 4. L'evoluzione demografica, sociale e culturale della società costaricana dal 1870 al 1936

Nel periodo qui preso in esame, la popolazione costaricana si triplicò. Il seguente grafico descrive la crescita che si verificò nel campo della popolazione.

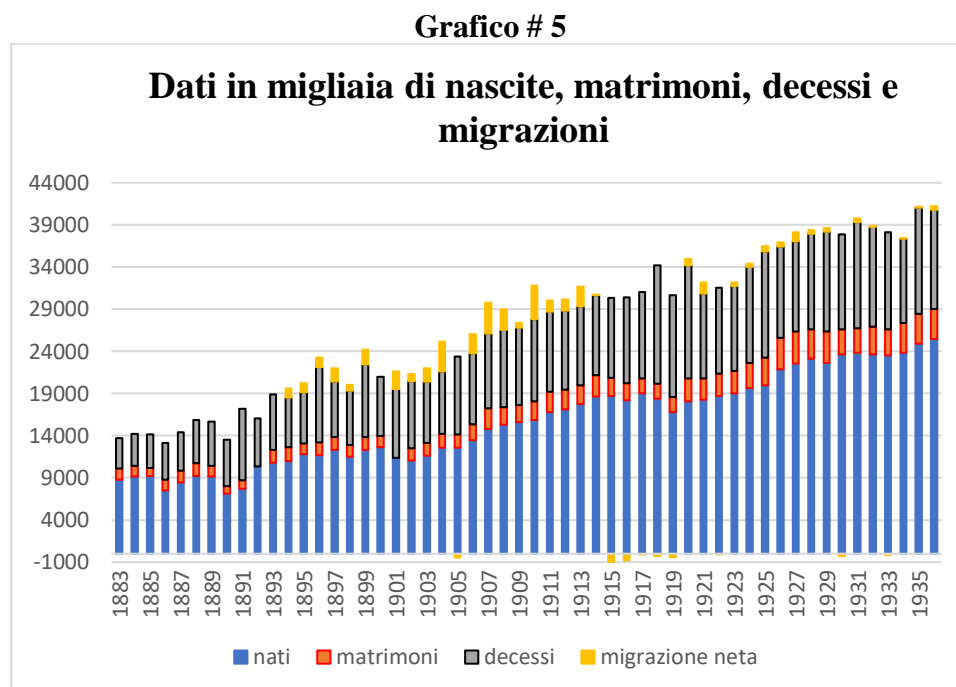


Fonte: H. PÉREZ, *La población de Costa Rica 1750-2000: Una historia experimental*, EUCR, Costa Rica 2010, pp. 217-218. Il grafico fu elaborazione propria.

La crescita fu dovuta a diversi motivi. I due principali riguardavano la proporzione tra natalità e mortalità della popolazione costaricana e i diversi processi migratori. Per quanto riguarda il primo fattore si può constatare che le nascite erano superiori ai decessi e che la popolazione nazionale cominciò a vivere più a lungo. Per esempio, nel 1852 la speranza di vita era di 35.6 anni; nel 1872 di 39.9; nel 1902 si era abbassata a 33.5, per poi crescere di nuovo nel 1927 a 37.8 anni. Infine, nel 1937 un costaricano viveva in media 44.5 anni. Per quanto riguarda i flussi migratori, il rapporto ingressi-uscite nella maggioranza dei casi fu favorevole al Paese, determinando così una crescita della popolazione. Nel seguente grafico



vengono esposti questi dati, con il numero di nascite, decessi, matrimoni e delle migrazioni nel periodo 1883-1936.



Fonte: PÉREZ, *La población de Costa Rica 1750-2000: Una historia experimental*, C.D. disponibile nel Libro. Il grafico è di elaborazione propria.

I costaricani non abitarono solamente nella “*Valle Central*” oppure in Guanacaste come era accaduto in epoca coloniale. Durante il periodo 1840-1880, i centri abitati più antichi, come Nicoya, Liberia, Bagaces e Cañas in Guanacaste, sfoltirono la propria popolazione che emigrò verso nuovi villaggi oppure verso alcuni insediamenti pre-esistenti che si stavano sviluppando come Santa Cruz, Filadelfia e la penisola di Santa Elena. Questi ultimi centri, inoltre, ricevettero un’importante immigrazione dal Nicaragua. Lo stesso fenomeno interessò le quattro principali città della “*Valle Central*” San José, Cartago, Heredia e Alajuela che vissero un processo migratorio che portò alla fondazione di nuovi centri abitati come: San Ramón, Atenas, San Mateo, Puriscal, Acosta, Dota, Sarapiquí, Siquirres e Limón. Una nuova espansione si visse nel periodo 1880-1940 quando dai centri abitati già stabiliti, vennero popolate le regioni sulla costa nella provincia del Guanacaste,

Tilarán, Zarcero, Quesada, Sarapiquí, Guápiles, Siquierres, la zona vicina a Punta Mona di Limón, oltre a San Isidro del General, Puerto Cortés, Buenos Aires, Golfito. Con questi movimenti migratori il Costa Rica divenne un Paese abitato, le cui vie di comunicazione erano garantite da strade, ferrovie e da un sistema di navigazione (quest'ultimo sviluppato principalmente nel Pacifico Nord, Centrale e Sud).<sup>309</sup>

Nel mezzo di questa crescita il governo migliorava il controllo sulla popolazione, attraverso lo sviluppo di diverse istituzioni, tra cui brillavano tre in particolare, l'istruzione, la sanità e il corpo di polizia. Come già si è detto varie volte, il generale Guardia e i suoi successori erano liberali influenzati dal pensiero positivista, che aveva come principale caratteristica lo sviluppo dell'educazione. La scuola veniva usata come mezzo di controllo da un lato, e di istruzione dall'altro, per potere guidare la persona verso il progresso personale e della società. Sarebbe però mentire che dopo il 1872 iniziò con Guardia un processo sistematico di crescita nell'ambito educativo. Il governo poteva avere, in teoria, l'intenzione di aumentare il livello d'istruzione, ma non disponeva né di centri di studio né di professori. Inevitabilmente la sua prima preoccupazione doveva essere quella di trovare fondi per la costruzione delle scuole e per la formazione di nuovi insegnanti.

Tra il 1885 e il 1888 in Costa Rica venne varata la riforma educativa voluta da Mauro Fernández, segretario per l'Istruzione. Fernández mandò il suo collaboratore Pedro Pérez Zeledón a studiare in Europa, perché nel Vecchio Continente potesse “*estudiar los adelantos de otros pueblos más “avanzados”*” e con il compito di “*criollizarlos*” per adattarli al sistema costaricano. La riforma proponeva un sistema che doveva seguire un piano rigoroso (che

---

<sup>309</sup> PÉREZ, *La población de Costa Rica 1750-2000: Una historia experimental*, pp.31-33. LEÓN, *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX* (La economía rural Tomo II), pp. 189-190.

seguiva l'influsso del positivismo, per arrivare al suo terzo stato, quello scientifico che raccomandava di comprovare ogni nozione). Fernández proponeva di creare un sistema educativo integrato che unisse con una propria logica gli studi dal “*Kindergarden*” fino all’Università. Uno dei punti culminanti della riforma fu la chiusura dell’“*Universidad de Santo Tomás*”, criticata perché “*funcionaba mal*”, e perché “*los estatutos y demás disposiciones que regían la universidad no concordaban con los progresos de la ciencia*”. Di conseguenza, si “*procedió a clausurarla científicamente mientras se reorganizaba*”<sup>310</sup> (in realtà, non venne mai riaperta). La riforma riaffermava la legge emanata alla fine del decennio 1860 e quanto stabilito dalla Costituzione del 1871, nella quale si indicava che l’educazione (ma soltanto quella elementare) era obbligatoria e sovvenzionata dallo Stato. Mauro Fernández era stato influenzato da pensatori come Herbert Spencer, Horacio Mann, Jules Ferry, Friedrich Fröbel, Johann Friedrich Herbart e di latinoamericani come Andrés Bello e Domingo Faustino Sarmiento.<sup>311</sup>

Con il tempo la verità venne alla luce. La riforma introduceva solo l’educazione minima, quella elementare, come dimostra il numero esiguo di licei aperti e la chiusura definitiva dell’Università di Santo Tomás. L’intenzione dei liberali era quella di offrire l’educazione di base, ridurre l’analfabetismo in modo che la gente sapesse almeno leggere, scrivere, e fare le quattro operazioni di aritmetica, per introdurre la popolazione all’interno di un sistema economico come il capitalismo che esigeva il possesso di questi requisiti.<sup>312</sup> Le scuole arrivarono in ogni parte del Paese, ma il dato non deve trarre in inganno, perché molte

---

<sup>310</sup> J.R. QUESADA, *Educación en Costa Rica 1821-1940*, EUNED-EUNA, Costa Rica 1992, pp. 35-38.

<sup>311</sup> QUESADA, *Educación en Costa Rica 1821-1940*, p. 38 e I. MOLINA, *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente*, PEN, EDUPUC, Costa Rica 2016, p. 138.

<sup>312</sup> A. FISCHER, *Educación y consenso: La reforma educativa en el desarrollo socio político costarricense 1885-1888*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, San José 1986.

si trovavano in edifici fatiscenti e in condizioni veramente disagiate.<sup>313</sup> Ai governi, però, interessavano gli indici che dimostravano la crescita del Paese: mentre nel 1860 l'analfabetismo interessava il 90% della popolazione, nel 1950, questo dato nelle aree rurali era sceso al 15.59%.<sup>314</sup> Inoltre, la frequenza scolastica comparata con gli altri Paesi dell'America Latina nel periodo 1889-1899, era tra le maggiori. Per esempio, nel 1894 il Costa Rica vantava una frequenza dell'8.0, dietro solo all'Argentina (9.6) e all'Uruguay (8.2) e di molto superiore a Bolivia e Brasile che quell'anno raggiungevano l'1.4 oppure il Guatemala che nel 1893 toccava solo il 4 e il Messico che nel 1894 registrava un 4.7.<sup>315</sup> Questi indici rappresentavano un successo per i liberali costaricani in quel processo di lotta alla barbarie che voleva garantire attraverso il processo di incivilimento delle popolazioni l'ordine e il progresso.

I licei furono aperti solo nelle principali città del Paese. Questo conferma che l'educazione secondaria era riservata solo a una parte della popolazione e che l'interesse di far crescere il livello educativo solo si concentrava sulla "*Valle Central*". I centri di educazione secondaria aperti dopo il 1886<sup>316</sup> furono: "*Liceo de Costa Rica*" (1887), "*Colegio Superior de Señoritas*" (1888), "*Instituto de Alajuela*" (1889) ed "*Escuela Normal*" di Heredia che funzionò dal 1915 al 1940, anno in cui venne fondata l'"*Universidad de Costa Rica*".<sup>317</sup> Che i liberali non sostenessero l'educazione secondaria e superiore lo dimostrano

---

<sup>313</sup> MOLINA, *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente*, pp. 138-143.

<sup>314</sup> La divisione tra ambito rurale e urbano fu propiziata dallo stesso Stato, come si nota nel frazionamento delle scuole. Per esempio, esistevano scuole di primo ordine "*para las ciudades capitales de provincia y con programas de seis años de estudio*", quelle di secondo ordine per "*las villas y distritos, ... con programas de cinco años*" e quelle di terz'ordine per "*las poblaciones de menor importancia, con programas de estudio de cuatro años*". In: J.R. QUESADA, *Un siglo de Educación costarricense 1814-1914*, EUCR, Costa Rica 2005, p. 38 e QUESADA, *Educación en Costa Rica 1821-1940*, p. 45.

<sup>315</sup> MOLINA, *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente*, p. 154.

<sup>316</sup> Prima di questo anno esistevano: "*Instituto de Heredia*", l'"*Instituto Universitario*" e il "*Colegio San Luis Gonzaga*".

<sup>317</sup> QUESADA, *Educación en Costa Rica 1821-1940*, p. 52.

due dati. Nel caso dell'educazione secondaria, il generale Villegas affermava che questa “*no había dado fruto alguno*”, per cui ne proponeva la soppressione. Inoltre, il presidente più liberale tra tutti, il maggiore esponente di questa ideologia nella prima metà del secolo XX, Ricardo Jiménez, riteneva che “*la educación secundaria era eso: secundaria*”.<sup>318</sup> Il secondo dato in relazione all'educazione superiore, fu che dopo la chiusura dell'Università di Santo Tomás, rimasero aperte solo “*las Escuelas profesionales de Derecho y Notariado, de Ingenieria y de Medicina*”. Si trattava di un sistema importato dagli Stati Uniti dove, “*las facultades se mantenían desligadas entre sí, sin ningún vínculo que las uniera*”<sup>319</sup>, senza dimenticare il fatto che l'intenzione dello Stato liberale era quello di creare determinati liberi professionisti: medici, avvocati e ingegneri.

Il sistema educativo propiziato dai liberali fu funzionale alla creazione di un modello costaricano, in cui la maggioranza dei cittadini crede ancora oggi. Per esempio, con l'appoggio della Chiesa cattolica, lo Stato costaricano caldeggiò l'idea nella scuola pubblica che i costaricani fossero colti, bianchi, lavoratori e pacifici. Inoltre, la scuola pubblica aiutò a consolidare un sentimento nazionale che fu vincolato agli eroi della “*Campaña Nacional*”, in special modo a Juan Santamaría, un soldato di umili origini che, armato solo di una fiaccola, aveva dato fuoco alla casa dove si trovavano i nemici filibustieri. Di conseguenza, venne creata la ricorrenza dell'indipendenza, che fece crescere in ogni costaricano un sentimento di appartenenza, che trovò nelle scuole il meccanismo necessario per la sua diffusione, permettendo di alimentare un motivo di consenso verso la festa dell'indipendenza. La data scelta fu quella del 15 settembre, giorno in cui i bambini

---

<sup>318</sup> QUESADA, *Educación en Costa Rica 1821-1940*, p. 55.

<sup>319</sup> QUESADA, *Educación en Costa Rica 1821-1940*, p.61.

riempivano le piazze (usanza in atto ancora oggi) sventolando la bandiera nazionale e cantando inni e canzoni alla patria.<sup>320</sup>

L'educazione e il pensiero positivista erano una chimera che giaceva nella testa dei liberali, perché la realtà era una altra.<sup>321</sup> Si può certo sostenere che, grazie all'opera dei liberali nel campo dell'educazione, aspetti della modernità erano arrivati in Costa Rica: dopo il 1870 si assistette a una maggiore diffusione della cultura, con un crescendo di teatri, alberghi, club, ristoranti, associazioni sportive, cinema e associazioni di beneficenza.<sup>322</sup> Lo stesso si può dire per la scienza grazie all'opera di personalità come il vescovo Thiel, gli scienziati Henri Pittier Dormond, Paul Biolley, Gustave Michaud, Jean Rudin, il naturalista Adolphe Tonduz e l'ingegnere Arthur Dedie. La loro opera e il loro apporto furono decisivi per l'apertura di istituzioni come l'“*Instituto Meteorológico*”, l'“*Instituto Físico-Geográfico*”, il “*Museo Nacional*” e molte altre.<sup>323</sup> Inoltre, le donne cominciarono ad avere un ruolo più rilevante nella cultura, nella scienza e nella società. Ne furono esempio Jadwisa Michalska, prima donna a esercitare la medicina nel Paese, oltre a Dolores de Troyo che lavorò nel “*Museo Nacional*”, Felicitas Chaverri Matamoros, prima costaricana a studiare alla Facoltà di Farmacia, Micaela Gutiérrez che accompagnava il fratello Pedro Nolasco Gutiérrez nelle previsioni astro-meteorologiche. Il “*Museo Nacional*” e l'“*Instituto Físico-*

---

<sup>320</sup> D. DÍAZ, *La fiesta de la Independencia en Costa Rica, 1821-1921*, EUCR, Costa Rica 2007, pp.140-170.

<sup>321</sup> I lavori di Iván Molina e Steven Palmer dimostrano come le persone colte, nonostante il loro grado di educazione frequentavano maghi e fattucchiere e credevano in pratiche che nulla avevano a che vedere all'interno di un modello liberale positivista. Si raccomanda di leggere su questo tema: I. MOLINA e S. PALMER, (eds). *El paso del cometa. Estado, política y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*, EUNED, Costa Rica 2005; I. MOLINA e S. PALMER, *La voluntad radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica (1897-1932)*, Editorial Porvenir y Plumssock Mesoamerican Studies, Costa Rica 1996; I. MOLINA, *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*, Heredia Costa Rica 2011.

<sup>322</sup> P. FUMERO, *El advenimiento de la modernidad en Costa Rica: 1850-1914*, EUCR, Costa Rica 2005, pp. 1-20.

<sup>323</sup> F. CHAVES, e R. DÍAZ, *La ciencia en Costa Rica: (1814-1914)*, EUCR, Costa Rica, 2005, pp. 35-40.

*Geográfico*” assumevano ex allieve del “*Colegio Superior de Señoritas*”; tra queste: le sorelle Ester e María Luisa Morales Fernández, Emma Monge, Rosalía Obando, Matilde Pittier, Isabel Calderón.<sup>324</sup> Nel campo educativo, nella letteratura e nella politica da ricordare tra tante Isabel Carvajal (conosciuta come Carmen Lira) e Emma Gamboa.<sup>325</sup> Tuttavia la partecipazione delle donne in una vita sociale dominata dagli uomini, era considerata fuori luogo, dato che si riteneva che il ruolo femminile le doveva essere ristretto alla famiglia in funzione di sposa, madre e prima maestra dei futuri cittadini. Di fatto, il voto femminile venne legalizzato solo dopo il 1949, quando ancora si pensava che la donna dovesse essere una buona sposa e madre.<sup>326</sup>

Accanto ad una promozione di aspetti della modernità, il Costa Rica del periodo qui esaminato presentava anche un altro volto. All’interno di questo quadro sociale la povertà era in effetti un fatto latente e presente nella realtà del Paese. Tuttavia anche sotto l’aspetto sociale, nel periodo 1870-1936 il Costa Rica investì in salute, educazione, lavoro e pensione. Fu durante questo periodo che lo stato promosse la creazione e il consolidamento delle istituzioni statali e para-statali.<sup>327</sup> La preoccupazione per la mortalità infantile e la salute pubblica erano state una costante del secolo XIX e dell’inizio del XX secolo. Lo stato costaricano stabilì in via prioritaria le strutture igienico-sanitarie della popolazione, dando vita a varie campagne di alfabetizzazione sanitaria nei settori popolari. I medici assumevano

---

<sup>324</sup> CHAVES, e R. DÍAZ, *La ciencia en Costa Rica: (1814-1914)*, pp. 41-42.

<sup>325</sup> E. RODRÍGUEZ, *Los discursos sobre la familia y las relaciones de género en Costa Rica (1890-1930)* EUCR, Costa Rica 2003, pp. 24-40.

<sup>326</sup> E. RODRÍGUEZ, *Las familias costarricenses durante los siglos XVIII, XIX y XX*, EUCR, Costa Rica 2003, pp. 26-45.

<sup>327</sup> R. VIALES, *El régimen liberal de bienestar y la institucionalización de la pobreza en Costa Rica 1870-1930*, In: *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, R. VIALES (ed), Editorial de la Universidad de Costa Rica- Posgrado Centroamericano de Historia, Costa Rica 2005, pp.77 e 84.

così un ruolo primario in questo lavoro, mentre venivano pubblicati manuali e opuscoli che indicavano come vestirsi e quali cibi consumare.<sup>328</sup>

Nel 1892, con l'obiettivo di educare la popolazione all'igiene di fronte alla minaccia del Colera Morbus e di altre epidemie venne creata la Società Medica del Costa Rica. L'anno successivo vennero introdotte le schede sanitarie per la cura dei malati poveri. Nel 1894 si varò la legge che istituiva il “*Medico de Pueblo*”, la cui funzione era quella di frequentare i malati poveri e di compilare le cartelle con i dati personali di queste persone. Nel 1895 venne fondato l'Istituto Nazionale di Igiene che aveva il compito di controllare gli alimenti attraverso le analisi batteriologiche. La creazione del “*Departamento Sanitario Escolar*” nel 1914 fu forse una delle riforme più rilevanti sotto il profilo formativo. Al suo interno, i bambini venivano educati sull'igiene. Al maestro toccava il controllo quotidiano, mentre un dottore doveva valutare lo stato di salute dei bambini. Con questa riforma venne anche garantita la continuità dell'igiene dentale nei bambini.<sup>329</sup>

Per quanto riguarda la capacità abitativa, la città di San Jose aveva dato forma dalla fine del XIX secolo a un modello urbanistico con la costruzione di quartieri limitrofi al centro. Il centro, però, disponeva delle principali innovazioni tecnologiche e di comodità, come l'elettricità e l'acqua corrente, servizi che non erano ovviamente a disposizione degli abitanti dei nuovi quartieri. La segregazione derivava dai meccanismi di controllo e di distribuzione dello spazio di coloro che mettevano in atto politiche che riproducevano la

---

<sup>328</sup> J.J. MARÍN, *Biblias de la Higiene. Las cartillas terapéuticas en Costa Rica (1864-1949)*, in *Culturas populares y Políticas Públicas en México y Centroamérica (siglos XIX y XX)* F. ENRÍQUEZ e I. MOLINA, (comp) Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría 2002.

<sup>329</sup> J. RODRÍGUEZ, *Papel del Estado en la solución de los problemas de salud e higiene pública en la población pobre de la ciudad de San José (1890-1930)* «Revista Pensamiento Actual», Universidad de Costa Rica, s.n.s.a. p.33.



povertà.<sup>330</sup> I quartieri a sud della capitale erano occupati dalla classe operaia che viveva in tuguri, con il bagno comune per tutti i residenti. I principali problemi sociali, rurali e urbani, all'inizio del secolo XX erano: alcolismo, prostituzione,<sup>331</sup> analfabetismo, malnutrizione, sovraffollamento abitativo, mancanza della rete fognaria, malattie provocate da mosche, insetti e zanzare, mancanza di un sistema di smantellamento dei rifiuti, scarsità di marciapiedi, strade, canali di scolo, giorni lavorativi in eccesso, bassi salari, accattonaggio, lavoro minorile e disoccupazione.<sup>332</sup>

Siccome lo Stato era incapace di dare una soluzione a questi problemi, richiese la collaborazione di altre istituzioni. In questo ambito la Chiesa cattolica assunse un ruolo di assistenza e di supporto specialmente per le donne incarcerate, ragazze madri e orfani, così come in relazione ad altre problematiche sociali e sanitarie. Per esempio, le suore della Carità, furono incaricate di gestire l'ospedale “*San Juan de Dios*” sin dalla sua creazione (1855). La loro funzione fu di tale rilevanza che non vennero incluse nei provvedimenti di soppressione previsti dalla legge “anti-clericale” del 1884 contro gli ordini religiosi.<sup>333</sup>

La tutela degli orfani venne affidata a una iniziativa di carità privata. Tuttavia, alla morte della mecenate Eduvigis Alvarado, il lascito venne consegnato alla Chiesa cattolica che procedette alla creazione dell'Ospizio degli Orfani del Costa Rica nel 1887. Nello stesso anno, monsignor Thiel stabilì che ad amministrare l'istituzione sarebbe stata la società delle

---

<sup>330</sup> W. ELIZONDO, El problema de vivienda: Segregación y pobreza urbana en la primera mitad del siglo XX en Costa Rica in *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, R. VIALES, (ed), Editorial de la Universidad de Costa Rica-Posgrado Centroamericano de Historia, Costa Rica 2005, p.159.

<sup>331</sup> Nel caso della provincia di San José, si suggerisce su questo tema un eccellente lavoro: JJ. MARÍN, *Prostitución, honor y cambio cultural en la provincia de San José de Costa Rica: 1860-1949*, EUCR. San José, Costa Rica 2007.

<sup>332</sup> V. DE LA CRUZ, *Pobreza y lucha social en Costa Rica, 1870-1930* in *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, R. VIALES, Editorial de la Universidad de Costa Rica- Posgrado Centroamericano de Historia, Costa Rica 2005, p.64.

<sup>333</sup> S. PALMER, Adiós laissez-faire: la política social en Costa Rica (1880-1940), «Revista de Historia de América», Num. 124, enero-junio, 1999, In:< <http://www.jstor.org/stable/23800947>> p.104.

Dame della carità di San Vicente de Paul.<sup>334</sup> L'opera si finanziò con donazioni di prodotti e attività chiamate *turnos* (feste di quartiere), rappresentazioni teatrali oltre che con una sovvenzione dello stato costaricano che aumentava di anno in anno.

Lo Stato e la Chiesa collaboravano nell'amministrazione delle istituzioni di carità. Dal 1900 al 1930 la Segreteria di Beneficenza elargiva finanziamenti alle seguenti istituzioni: Ospizio Nazionale dei pazzi, Asilo dei poveri, il Lazzaretto di “*Mercedes*”, Asilo dei bambini, Sanatorio Carit, Casa del Rifugio e la “*Gota de Leche*”.<sup>335</sup> La Chiesa cattolica si occupava dei malati mentali, dei poveri, dei lebbrosi, dei bambini figli di ragazze madri e delle donne bisognose.<sup>336</sup>

Gli ospedali ricevevano sovvenzioni dallo Stato, ma la Chiesa cattolica era responsabile della loro amministrazione attraverso le “*Juntas de Caridad*”. Grazie a questa formula vennero creati gli ospedali di Cartago (1880), Liberia (1880), Limón (1884), Alajuela (1884), Heredia (1888), Palmares (1891), Grecia (1891), Turrialba (1895) e Santa Cruz (1895).<sup>337</sup> Nel 1905, il governo chiese alle Suore del Buon Pastore di stabilirsi nel Paese per amministrare il centro di detenzione delle ragazze minorenni, che tempo dopo diventò il Carcere femminile.<sup>338</sup> In questi casi, la Chiesa cattolica cercava di moralizzare, disciplinare ed educare le recluse, trasmettendo loro valori religiosi, in primo luogo la carità verso il prossimo. Un esempio di questo orientamento pedagogico si trova anche nelle “*Damas Vicentinas*” della “*Gota de Leche*”; il loro obiettivo era non solo quello di fornire latte alle

---

<sup>334</sup> O. BARRANTES et al, *Política Social, Beneficencia y abandono de niños en Costa Rica (1890-1930)*. Memoria de Seminario de Graduación, Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica 1995.

<sup>335</sup> BARRANTES et al, *Política Social, Beneficencia y abandono de niños en Costa Rica (1890-1930)*, p. 69.

<sup>336</sup> Su questo argomento si sta scrivendo una tesi: J. TREJOS, *Mecanismos y políticas de control hacia la infancia abandonada y delincuente en la provincia de San José, 1880-1930*. Tesis para optar al grado de Máster en Historia. (2017 ancora in progresso).

<sup>337</sup> J. RODRÍGUEZ, *El Estado en Costa Rica, la iniciativa pública y privada frente al problema de la pobreza urbana (1890-1930)* «Anuario de Estudios Centroamericanos», Num. 26(1-2), 2000. p.61.

<sup>338</sup> S. PALMER, *Adiós laissez-faire: la política social en Costa Rica (1880-1940)*, p.112.

donne che non potevano allattare, ma anche di controllarne il comportamento sessuale e morale.<sup>339</sup>

In sintesi, il modello dello Stato liberale inaugurato alla fine del secolo XIX, si preoccupava di creare un apparato di protezione sociale nei vari settori come: istruzione pubblica, sanità, impiego e assistenza ai bisognosi (anche se quest'ultimo aspetto non fu molto efficace). Come afferma Viales, “*no existió una política pública que de manera directa, enfrentara el problema de la pobreza. En gran medida, la pobreza era concebida como un mal orgánico, inherente a la sociedad*”.<sup>340</sup> Di conseguenza si misero in atto politiche che potessero mitigare un poco la situazione critica della popolazione, anche attraverso la beneficenza pubblica e privata, quest'ultima in mano alla Chiesa cattolica.

In questo panorama, caratterizzato da una “maggiore” educazione, e da una copertura più ampia dell'apparato statale verso i mali sociali, però anche da maggiore disuguaglianza tra le classi non deve risultare strana l'apparizione delle ideologie di sinistra, dall'anarchia, al socialismo, al comunismo. Nel periodo 1900-1914 apparve un movimento anarchico sostenuto da intellettuali come Omar Dengo, Joaquín García Monge, Roberto Brenes Mesén, José María (Billo) Zeledón. Questo gruppo ebbe maniera di esprimersi attraverso giornali e riviste che pubblicarono attraverso una serie di articoli il loro pensiero. Per esempio, tra il 1900 e il 1914, questo gruppo collaborò ai seguenti organi di stampa, in alcuni casi arrivando anche a dirigerli: “*La Prensa Libre, El Látigo, El Derecho, El Heraldo de Costa Rica, El País, El Fígaro, Recista de Temperancia, El Día, La Aurora, Páginas Ilustradas, Vida y*

---

<sup>339</sup> A. M. BOTEY, *Infancia, alimentación y filantropía en Costa Rica: La Gota de Leche (1913)*, in *Historia de la Infancia en la Costa Rica del siglo XX*, D. DÍAZ(ed.), Editorial Nuevas Perspectivas, Costa Rica 2012.

<sup>340</sup> R. VIALES, *El régimen liberal de bienestar y la institucionalización de la pobreza en Costa Rica 1870-1930*, in *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, R. VIALES (ed), Editorial de la Universidad de Costa Rica-Posgrado Centroamericano de Historia, Costa Rica 2005, p. 93.

*Verdad, La Prensa Libre, De Todos Colores, El Día, La Unión República, Patria, Sanción, El Rayo, Arte y Vida, Cultura, El Cometa, Germinal, La Información, Hoja Obrera, Actualidades, Anales del Ateneo de Costa Rica, San Selerín, Renovación, Ecos, La Litera, La Lucha, La República, la Siembra, El Ideal.*”<sup>341</sup> Molte di queste pubblicazioni ebbero una vita corta, però quando se ne chiudeva una, ne appariva subito un'altra. Nonostante la loro vita corta, ebbero un ruolo nel diffondere il pensiero che si opponeva al liberalismo e al cattolicesimo. Roberto Brenes Mesén scrisse nel 1904, che: “*el liberalismo de estos pueblos es un catolicismo vuelto al revés*”. Inoltre nel giornale “*La Aurora*” affermava che: “*el programa que los republicanos levantan como pendón posee unos cuantos buenos principios, pero a juzgar por lo ya visto en los años anteriores y bajo el actual régimen, no tenemos fe en que se realicen*”.<sup>342</sup> I due commenti dimostrano il modo di pensare di questo gruppo, che si imponeva di contrastare il liberalismo, che veniva considerato una dottrina, dalla struttura forte e ampia che non lasciava spazio ad altre ideologie. Chi la pensava in maniera differente, era punito.

I partiti di sinistra apparvero, approfittando del malcontento sociale e delle conseguenze sociali della crisi del 1929. Il primo a costituirsi fu il Partito Comunista, il quale era: “*una agrupación clasista, en el sentido de que representaba los intereses de los trabajadores: artesanos, obreros campesinos e intelectuales*”, che basava la sua ideologia nel “*marxismo y abogaba por una revolución que sustituyera al régimen capitalista*”. Il partito nacque su iniziativa dei membri dell’“*Acción Revolucionaria de Cultura Obrera*”, fondata nel 1929 da Manuel Mora, Jaime Cerdas, Ricardo Coto, Gonzalo Montero che

---

<sup>341</sup> G. MORALES, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*, EUNA, Costa Rica 1995, pp. 119-121.

<sup>342</sup> MORALES, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*, p. 124.

insieme a Luisa González, Carlos Luis Sáenz e Fernando Chaves diedero al nuovo gruppo il nome di “*Partido Bloque de Obreros y Campesinos*”.<sup>343</sup> Il partito si proponeva la creazione dell’assistenza sanitaria a carico dello Stato, l’abolizione del lavoro minorile, l’istituzione di un orario giornaliero di otto ore che, nel caso delle industrie e di lavori pesanti, si riduceva a sei ore. Proponeva anche il salario minimo, una legge sindacale, il diritto allo sciopero, case per tutti i lavoratori del Paese e l’emancipazione delle donne. All’interno della struttura statale il partito sollecitava la revisione dei contratti che il governo aveva firmato con la UFCo., l’eliminazione dei latifondi, la nazionalizzazione di tutte le vie di comunicazione (in chiara allusione alla ferrovia nelle mani della UFCo.) e del sottosuolo e l’intervento diretto dello Stato nell’industria e nell’agricoltura. Questa forza politica fu responsabile dello sciopero più importante che si tenne contro la UFCo., nel 1934, dove “*obtuvo importantes reivindicaciones laborales, ante la condición de explotación en que vivían los obreros bananeros de la región atlántica del país*”.<sup>344</sup> Grazie a tutte queste iniziative, il leader comunista Manuel Mora ottenne nel 1936 l’incarico di deputato al Congresso. Questa partecipazione politica, tempo dopo, gli permise di negoziare con la Chiesa cattolica (nella persona dell’arcivescovo di San José, monsignor Víctor Manuel Sanabria Martínez) e il governo di Rafael Ángel Calderón Guardia il “*Pacto Calderón-Mora-Sanabria*”<sup>345</sup> che creò il sistema di tutela normativa del lavoratore nella prima metà del decennio iniziato nel 1940,

---

<sup>343</sup> J. M SALAZAR, *Crisis liberal y estado reformista: análisis político electoral 1914-1949*, EUCR, Costa Rica 2003, p. 145.

<sup>344</sup> SALAZAR, *Crisis liberal y estado reformista: análisis político electoral 1914-1949*, p. 146.

<sup>345</sup> L’unione ebbe luogo grazie a quello che lo stesso Mora definì “Comunismo a la Tica”. Per lui “*el Partido Comunista se definía como una organización arraigada en lo nacional, reivindicaba la flexibilidad, el realismo y la defensa de las instituciones públicas. Proclamaba estar del lado de la herencia y de la tradición. Las creencias religiosas, la familia, la pequeña propiedad y las mejores tradiciones nacionales eran recuperadas en un programa que prometía ser afirmativo, patriótico y justiciero. Era una adecuación lúcida y creativa a la realidad nacional*”. M. SOLÍS, *La institucionalidad ajena: los años cuarenta y el fin de siglo*, EUCR, San José 2006, p.112; M. PICADO, *Secretos de un Acuerdo: Monseñor Sanabria y Manuel Mora, Junio de 1943*, EUNED, Costa Rica 2012.

con la creazione del “*Código de Trabajo*” e del sistema mutualistico della “*Caja Costarricense de Seguro Social*”.

Successivamente, fece la sua apparizione sulla scena politica il “*Partido Socialista Costarricense*”, il cui leader era il professore Vicente Sáenz. Sáenz si distingueva per le sue idee nazionaliste e antiimperialiste, che valevano non solo per il Costa Rica, ma per tutta l’America Latina, e più precisamente per l’America Centrale, come venne chiarito nel progetto di dar vita alla “*Unión Democrática Centroamericana*”. Il programma politico aveva molti punti in comune con il Partito comunista, dalla difesa dei lavoratori alla maggiore partecipazione dello Stato nell’educazione, nell’economia e nella sanità. Sáenz credeva nella creazione di diverse università pubbliche che dovevano essere il centro educativo che doveva dare una soluzione ai mali che affliggevano il Paese.<sup>346</sup> Infine, bisogna ricordare che questi due partiti discendevano politicamente dal “*Partido Reformista*” dell’ex-sacerdote Jorge Volio, partito formatosi nel decennio iniziato nel 1920.<sup>347</sup>

## 5. Conclusioni.

Come si è potuto vedere, il caffè costituì il motore di sviluppo dell’economia costaricana. Grazie a questo prodotto e alla sua commercializzazione, l’economia locale cominciò a muoversi a una velocità più avanzata. Il Costa Rica aveva trovato nel caffè un prodotto che poteva essere esportato e che gli dava la possibilità di creare un legame con il mercato estero. Grazie alla sua esportazione lo Stato poté incassare le tasse sulle merci che entravano e uscivano dal Paese e, allo stesso tempo, l’ingresso di altri prodotti diede impulso alla crescita dell’economia. Inoltre, il caffè fu il prodotto che incentivò maggiormente i processi migratori

---

<sup>346</sup> SALAZAR, *Crisis liberal y estado reformista: análisis político electoral 1914-1949*, p. 146.

<sup>347</sup> M. VOLIO, *Jorge Volio y el Partido Reformista*, Editorial Costa Rica, Costa Rica 1973.

interni. Quando i terreni limitrofi alle quattro principali città del Paese non risultarono più produttivi, i coltivatori cercarono una nuova frontiera agricola, dando luogo agli spostamenti interni e alla colonizzazione di territori fino a quel momento vergini.

Inoltre, fu il caffè che permise il consolidamento dell'oligarchia che governava il Paese. Fu questa oligarchia che, mediante il gruppo dirigente insediatosi dopo il 1870, diede vita a un processo di “modernizzazione” dello Stato costaricano. Si trattò di un processo a lungo termine che stabilì un modello relativamente stabile dal punto di vista economico, politico e sociale. Dopo il 1870, lo Stato accrebbe la propria presenza in ogni parte del territorio nazionale e sulla popolazione. A questo processo non partecipò solo l'apparato statale, ma anche altre istituzioni o gruppi, tra cui spicca la Chiesa cattolica e alla sua realizzazione diede un contributo decisivo l'iniziativa privata. Il gruppo al potere consolidò il processo di controllo della popolazione attraverso differenti figure sociali: maestri, medici e poliziotti furono in prima linea in questo compito. Il Costa Rica doveva essere visto nel suo insieme, come un Paese che non era solo caffè, ma che possedeva un mercato interno con una propria dinamica, nella quale si scambiavano differenti prodotti agricoli, come la canna da zucchero, il mais, una grande varietà di frutta, i fagioli. Questo mercato interno, che senza dubbio aveva una stretta relazione con il mercato estero, aveva bisogno di vie di comunicazione. Per questa ragione lo Stato propiziò la costruzione di nuove strade e l'incremento dei mezzi di trasporto. La realizzazione della ferrovia, poco tempo dopo l'inizio dell'esportazione della banana e del cacao, cambiò radicalmente il panorama del paese.

La ferrovia sul versante atlantico permise di trasportare il caffè raccolto nella “*Valle Central*” al porto sui Caraibi, riducendo in termini di tempo e di costi il viaggio dal Costa Rica in Europa e verso la costa orientale degli Stati Uniti. I liberali-positivisti che governarono in America Latina dopo il 1870, vedevano in questo tipo di trasporto il sinonimo

di quel progresso che tanto decantavano. In effetti la sua introduzione costituì un fattore di sviluppo. La costruzione della ferrovia apparve ben presto come una necessità imprescindibile e, nell'incapacità di poter far fronte al pagamento dell'opera, il Costa Rica accese un debito internazionale. Dopo due tentativi falliti, il governo firmò un contratto con un imprenditore statunitense, che successivamente lasciò l'opera nelle mani del nipote Mainor Keith, che la concluse dopo 19 anni. La ferrovia cambiò il panorama geografico, culturale e produttivo del Costa Rica. La strada ferrata aprì una ferita nel mezzo della giungla tropicale, mutandone il paesaggio. Nei suoi cantieri lavorarono differenti gruppi etnici, alcuni che giungevano per la prima volta in Costa Rica, come i cinesi e i giamaicani; altri che si confermavano parte importante del tessuto produttivo, come i nicaraguensi e gli statunitensi che cambiarono non solo Limón, ma tutto il Costa Rica. Infine, la costruzione della ferrovia permise l'affermazione sui mercati esteri di nuovi prodotti come la banana e il cacao che cambiarono la vita del Paese, apportando non solo una maggior ricchezza, ma sviluppando anche nuovi bisogni sociali. Ad esempio, in conseguenza delle lotte che si tennero per migliorare le condizioni lavorative all'interno della "*bananera*", nacque il sindacalismo.

Dal punto di vista politico il Paese, dopo il 1870, entrò nella famiglia del liberalismo della fine del XIX secolo, ideologia che si riconosceva nel positivismo, nella promozione dell'ordine e del progresso, nella lotta della civiltà contro la barbarie. In quest'ottica venne promossa una democrazia liberale all'interno del modello capitalista. Questa democrazia era internamente vincolata al modello voluto dai liberali, si trattava cioè di una democrazia parziale, dove si proclamava l'educazione per tutti (però solo quella primaria), e dove i diritti erano uguali per tutti (ciononostante donne, poveri e analfabeti non erano considerati cittadini). Nel caso costaricano venne creata una repubblica guidata da un gruppo ristretto di



persone che facevano letteralmente quello che volevano. La Generazione dell'Olimpo, come era chiamata, non ammetteva critiche da parte della popolazione.

Il Costa Rica, spesso descritto come un paradiso in terra, non lo era, anche se si dimostrava più stabile delle altre repubbliche della regione. Il principale problema di cui soffriva era la dipendenza dal mercato estero, senza dimenticare che la “democrazia” che vi regnava, a volte si trasformava in una dittatura. Nonostante i proclami liberali, la povertà era diffusa, come dimostra l'apparizione di molte istituzioni di beneficenza create tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Insomma, si trattava di una democrazia solo sulla carta, incapace di difendere i diritti dei lavoratori o di debellare la povertà. L'apparizione di ideologie differenti dal liberalismo, non determinò la fine totale di questa situazione, ma aiutò a cambiar un poco la realtà. Con il XX secolo il socialismo, l'anarchia e il comunismo, presero forza e dopo il 1914, riuscirono a penetrare l'ambito politico locale, creando una polarizzazione politica, economica e sociale che trovò soluzione solo dopo il 1940, mediante l'unione tra il governo di Calderón Guardia, il leader del partito Comunista Manuel Mora e l'Arcivescovo di San José, monsignor Sanabria.

### **III Capitolo: Le origini dei rapporti tra Governo civile, Chiesa costaricana e Santa**

**Sede:1850-1870**

#### **1. Introduzione**

Nel III capitolo l'argomento principale riguarderà l'origine del rapporto fra la Santa Sede e la Repubblica del Costa Rica dopo la creazione della Diocesi di San José di Costa Rica, fino all'arrivo dei liberali al potere in Costa Rica, accaduta il 27 aprile del 1870. Innanzitutto, si deve chiarire cosa si intende per origini nei rapporti fra Santa Sede e Costa Rica in questo lavoro. L'origine è il momento in cui Roma riconosce nell'anno 1850 il Costa Rica come un Paese indipendente dalla Spagna, perché precedentemente le questioni ecclesiastiche erano state regolate secondo il "Regio Patronato Indiano", firmato fra Roma e Spagna nel secolo XV. Questo capitolo, pur non trattando specificamente il nostro periodo di studio, intende costituire una sezione generale e di riferimento per il lettore, un capitolo che mostrerà come si svolsero i rapporti fra la Chiesa costaricana, il governo del Paese e la Santa Sede, dalla costituzione della diocesi fino alla morte del primo vescovo.

I punti in questione sono: 1) la creazione della Diocesi del Costa Rica e principalmente ciò che fu richiesto e deciso da Roma per istituirla. 2) L'arrivo di Anselmo Llorente y Lafuente come primo vescovo, 3) il Concordato, 4) l'organizzazione e il governo della Diocesi da parte di Mgr. Llorente durante i 20 anni del suo episcopato. 5) Il rapporto in ambito politico fra le tre istituzioni implicate, la Santa Sede, la Chiesa cattolica costaricana e il Governo civile del Paese dal 1851 fino al 1870. Essendo questo capitolo solo di riferimento, le informazioni fornite saranno tratte dai libri di storia già pubblicati sull'argomento e da documenti dell'Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari del

Vaticano, che rappresentano nuove ed importanti fonti rispetto a ciò che è stato in precedenza scritto sul tema.

## **2. La Diocesi del Costa Rica dal 1850 al 1871**

In questa sezione del lavoro si analizzeranno principalmente le questioni ecclesiastiche della nuova diocesi, per esempio come si costituì la Diocesi di San José di Costa Rica e come Anselmo Llorente y Lafuente fosse nominato e accettato da Roma e dallo Stato come primo vescovo del Paese. Inoltre, che caratteristiche ebbe il governo della diocesi da parte del vescovo Llorente. Su questo punto si vedrà come egli organizzasse la diocesi in parrocchie e vicarie, come istituì il Seminario e, infine, come si svilupparono le trattative per il Concordato.

### **2.1. La creazione della Diocesi del Costa Rica**

L'intenzione di creare una diocesi in Costa Rica non fu un'idea nuova o che apparve dopo l'emancipazione da parte della "Capitanía General de Guatemala"<sup>348</sup> dalla Spagna, fu invece un pensiero che era esistito fin dal periodo coloniale. A dimostrazione di ciò, si presenta una tabella con tutti i tentativi che furono fatti per giungere a questo scopo, tanto quelli prima dell'indipendenza come dopo di essa, da parte dell'autorità del Costa Rica coloniale e indipendente.

---

<sup>348</sup> Questo era il nome che la Corona Spagnola aveva dato alla regione centroamericana durante il periodo coloniale, la quale comprendeva le province del Chiapas (oggi uno stato della Repubblica di Messico) Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua e Costa Rica. Questa sezione fu conosciuta dopo la "Conquista" come: "Reino de Guatemala", per avere avuto un "Gobernador". L. E. AYALA BENÍTEZ, *La Iglesia y la Independencia Política de Centroamérica: "El caso del Estado de El Salvador" (1808-1832)*, Editorial Universidad Don Bosco, El Salvador 2011, pp. 9-12.

**Tabella # 8**  
**Richieste per la creazione di una Diocesi in Costa Rica fra il 1560 e il 1849**

Anno della richiesta e richiedente	Indirizzata	Possibile sede e nome del candidato	Risultato
1) 21 novembre 1560, Vicini della città "Castillo de Austria"	Al Re di Spagna	Città di Castillo de Austria, Frate Juan de Estrada Rávago	<b>Negata</b>
2) 9 marzo 1562, "Cabildo de Garci-Muñoz"	Al Re di Spagna	Città di Garci-Muñoz, Frate Juan de Estrada Rávago	<b>Negata</b>
3) 22 agosto 1562, "Cabildo de Garci-Muñoz"	Al Re di Spagna	Città di Garci-Muñoz. Frate Juan de Estrada Rávago	<b>Negata</b>
4) 3 maggio 1563, Juan Vázquez de Coronado.	Al Presidente dell'Udienza dei Confini	Città di Garci-Muñoz, Frate Pedro de Betanzos	<b>Negata</b>
5) 1565, Juan de Estrada Rávago	Alla Corte Spagnola	Città di Garci-Muñoz, Frate Juan de Estrada Rávago	<b>Negata</b>
6) 30 aprile 1569, Perafán de Rivera	Al Re Filippo II	Città di Aranjuez, Antonio Remón.	<b>Negata</b>
7) 20 settembre 1569, Perafán de Rivera	Al Re Filippo II	Città di Cartago, Antonio Remón.	<b>Negata</b>
8) 6 marzo 1571, "Cabildo de Cartago"	Al Re Filippo II	Città di Cartago, Frate Juan de Estrada Rávago.	<b>Negata</b>
9) 28 luglio 1571, Perafán de Rivera	Al Re Filippo II	Città di Cartago, Antonio Remón	<b>Negata</b>
10) 1570-1572, Juan de Estrada Rávago y Fray Diego de Guillén.	Al Re Filippo II	Città di Cartago, Frate Juan de Estrada Rávago	<b>Negata</b>

<b>11) 29 gennaio 1572, Cabildo de Cartago.</b>	Al Re di Spagna	Città di Cartago, Frate Juan de Estrada Rávago	<b>Negata</b>
<b>12) 15 maggio 1600, Alonso Criado Presidente della “Audiencia de Guatemala”.</b>	Al Re di Spagna	Città di Cartago, sconosciuto.	<b>Negata</b>
<b>13) 29 maggio 1811, Governatore e “Cabildo de Cartago”</b>	Al Re Ferdinando VII	Città di Cartago, Juan Francisco de Vílchez	<b>Negata</b>
<b>14) 31 maggio 1813, Presbitero Florencio del Castillo</b>	Alla Cortedi Cádiz.	Città di Cartago, sconosciuto.	<b>Negata</b>
<b>15) 12 luglio 1814, Florencio de Castillo</b>	Al Re Ferdinando VII.	Città di Cartago, sconosciuto.	<b>Negata</b>
<b>16) 23 ottobre 1820, José María Zamora, deputato alla Corte di Madrid.</b>	Alla Corte di Madrid	Città di Cartago, sconosciuto.	<b>Negata</b>
<b>17) 1824, Deputati del Costa Rica davanti alla Costituente di Guatemala</b>	Alla Costituente di Guatemala	Città di San Giuseppe, sconosciuto.	<b>Non andò avanti per l'indipendenza della “Capitanía General de Guatemala” dalla Corona spagnola e la rottura del patronato spagnolo.</b>
<b>18) 29 settembre 1825, Asamblea Costituyente</b>	Creata da parte del Governo civile.	Città di San Giuseppe, Fratte Luis Garcia.	<b>Illegale</b>
<b>19) 8 gennaio 1838, Capo dello Stato Braulio Carrillo</b>	Alla Santa Sede	Città di San Giuseppe, una nomina di tre	<b>Non andò avanti per mancanza di denaro da parte</b>

		candidati: José María Castila, Francisco Garcia Peláez e Pedro Ruiz Bustamante.	<b>del Governo di Costa Rica.</b>
<b>20) 12 dicembre 1848, Presidente della Repubblica José María Castro Madriz</b>	Creata da parte del Governo civile.	Città di San Giuseppe, Prete Juan de los Santos Madriz	<b>Illegale</b>
<b>21) 9 novembre 1849, Ministro Plenipotenziario del Costa Rica presso la Santa Sede Felipe Molina.</b>	<b>Alla Santa Sede</b>	<b>Città di San Giuseppe, non si presentò nessun candidato</b>	<b>Accettata, fu creata la diocesi il 28 febbraio del 1850, mediante la Bolla “Christianae Religionis Auctor”.</b>

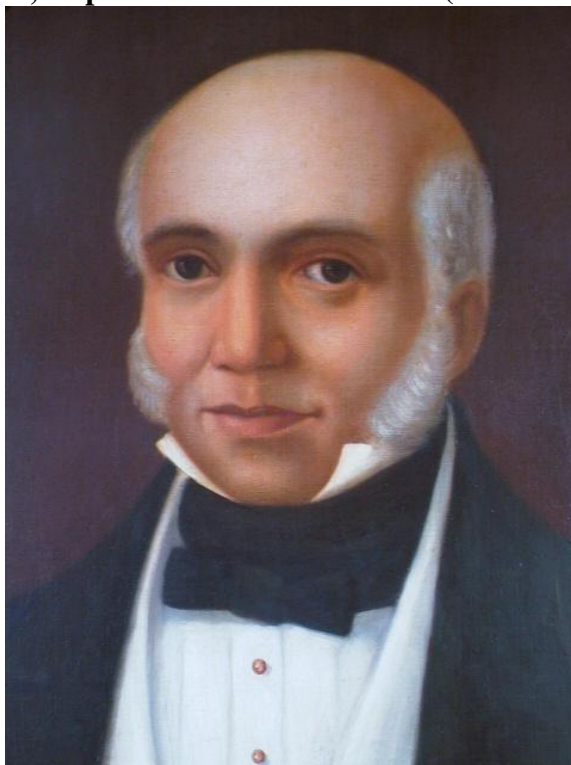
Fonti: J.A QUIRÓS (ed), *Datos Cronológicos para la historia eclesiástica de Costa Rica. De Mons. Bernardo A. Thiel*, Ediciones CECOR, San José, Costa Rica 2002. V. SANABRIA, *Datos cronológicos par la historia eclesiástica de Costa Rica (1774-1821)* V. ROJAS e M. PICADO (comp), Ediciones CECOR, San José, Costa Rica 1992. V. SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica (Apuntamientos Históricos)*, Imprenta Universal San José, Costa Rica 1933. F. VILCHEZ, *Erección de la Diócesis de San José de Costa Rica: Una mirada histórica*, «Revista Vida de Iglesia», Núm. 114, Enero-Febrero-marzo, 2000, pp. 19-68.

Una diocesi per il Costa Rica fu sul punto di essere istituita durante gli anni tra il 1838 e il 1842, quando il Governo del Capo dello Stato Braulio Carrillo, mediante il prete Jorge Viteri y Ugo, chiese alla Santa Sede una circoscrizione vescovile per il Paese. L’invio a Roma del sacerdote Viteri y Ugo non fu richiesto solo da parte del Governo del Costa Rica, bensì anche dal Governo civile di El Salvador, governo che voleva domandare allo stesso tempo alla Santa Sede una diocesi per il Paese, per giungere all’indipendenza dal Guatemala in materia ecclesiastica. Il Costa Rica chiedeva la stessa cosa, in modo da non appartenere più

sotto il profilo ecclesiastico al Nicaragua, al quale era stato unito dal 1545<sup>349</sup> in materia religiosa.

**Immagine #1**

**Braulio Carrillo, Capo dello Stato costaricano (1836-1838 e 1838-1842)**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

L'argomento utilizzato dalle autorità ecclesiastiche e civili del Costa Rica per chiedere la diocesi concerneva la necessità, una volta raggiunta l'indipendenza politica, di poter conseguire anche l'indipendenza religiosa. La tesi fondamentale dei costaricani era che la lontananza tra Costa Rica e Leon, (Sede del Vescovo del Nicaragua, vedi la immagine #3), anche a causa delle condizioni terribili in cui versavano le strade, permetteva solo poche visite pastorali del vescovo leonino, producendo enormi bisogni religiosi nel paese, come,

---

<sup>349</sup> A. THIEL. *Datos Cronológicos para la Historia Eclesiástica de Costa Rica*, J.A. Quirós (ed), CECOR, San José, Costa Rica 2002. p. 21.

per esempio, la mancanza della cresima, tra le altre anomalie religiose. Pertanto non sorprende che l'8 gennaio 1838, Braulio Carrillo, durante il governo di Manuel Aguilar, chiedesse di dare una maggiore enfasi agli sforzi tesi a dotare il Costa Rica di una diocesi propria, che avrebbe di fatto cancellato ogni vestigia coloniale. Allo stesso tempo ciò avrebbe dimostrato la sua emancipazione da ogni potere superiore: sia che fosse la Spagna, il Messico, il Guatemala o il Nicaragua.

**Immagine #2**  
**Manuel Aguilar, Capo dello Stato costaricano nell'anno 1838**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

Per Carrillo avere una diocesi era funzionale al compimento della sua linea politica diretta a rafforzare l'indipendenza del Costa Rica in ogni campo. Ciò risulta chiaro se si ha presente il suo desiderio di risolvere la controversia dei confini con il Nicaragua, così come il suo voler consolidare l'incorporazione di Nicoya al Costa Rica, territorio annesso nel 1824, e la sua intenzione di non permettere ai “Zambos-Mosquitos” (neri africani portati dagli inglesi) di prendere possesso della regione caraibica di Moín e Salt Creek di Costa Rica. La richiesta



di Carrillo si concretizzò, al punto che la Bolla di creazione della Diocesi del Costa Rica fu scritta dalla Santa Sede, ma non venne pubblicata, perché il denaro dato dal Governo costaricano a Viteri y Ungo non fu sufficiente per poter pagare le tasse pretese da Roma per l'emanazione dell'atto.

### Immagine #3 Confini della Diocesi di Nicaragua-Costa Rica da 1531-1850



Fonte: C. VELÁZQUEZ, *La Diócesis de Nicaragua y Costa Rica: Su conformación y sus conflictos 1531-1850*, «Revista de Historia», Núm. 49-50, Vol. 1, Enero-Diciembre, 2004, pp. 245-286.

Nonostante questo sfortunato caso di mancanza di denaro, il Costa Rica non smise di chiedere una diocesi per il suo territorio che avrebbe permesso di raggiungere un'indipendenza totale. Per questo il 9 novembre del 1849 si presenta davanti all'autorità della Santa Sede il Ministro Plenipotenziario del Costa Rica, Felipe Molina, con il compito di far comprendere a Roma la necessità di creare una diocesi in Costa Rica. Il Molina fece presente che il Costa Rica non poteva continuare a dipendere sotto il profilo religioso dal vescovo del Nicaragua per

i seguenti motivi: i problemi tra i popoli del Costa Rica e del Nicaragua riguardanti i confini territoriali; la necessità di un pastore di risiedere nel Paese per promuovere con maggiore impegno la fede dei parrocchiani, per facilitare la conversione degli indiani e consolidare la civilizzazione del popolo costaricano. Molina arrivò a Roma con documenti che evidenziavano la crescita del numero di anime, il denaro su cui le parrocchie esistenti nel paese potevano contare, così come le difficoltà di comunicazione tra il Vicario Foraneo di Cartago e il Vescovo Leonino, in ragione della distanza tra la sede di Leon e Costa Rica. Questa distanza per il governo costaricano era la causa principale delle scarse visite pastorali dei prelati al territorio costaricense. L'argomento più forte utilizzato da Molina fu difendere il Costa Rica come repubblica civilmente libera che, proprio in virtù di questo, doveva essere anche ecclesiasticamente libera, con una propria diocesi e vescovo, che sarebbe stato pastore del gregge di tutto il territorio compreso nella Repubblica del Costa Rica.

Il Governo costaricano, sapendo che la Santa Sede poteva negare la diocesi per ragioni economiche ed esiguo numero di fedeli, inviò il ministro Molina con informazioni dettagliate su tutte le parrocchie del Paese. L'informazione compresa nel testo presentato dal ministro Molina riguardava ogni provincia esistente nel Paese (San José, Cartago, Heredia, Alajuela e Guanacaste, più due regioni che ancora non erano state dichiarate province: Puntarenas e Limón). Il contenuto era: numero di parrocchie, di chiese, il santo patrono di ogni parrocchia, numero di confraternite, scuole di "*primeras letras*" così come il beneficio economico sul quale ogni parrocchia poteva contare per il sostentamento del parroco e per le opere religiose.<sup>350</sup> Lo scopo di questa informazione era dimostrare alla Santa Sede la crescita avuta in Costa Rica, Paese che aveva aumentato sia gli indici economici, sia il numero di

---

<sup>350</sup> ASCAES, Costa Rica. 1849-1850, Pos. 1-2, fasc. 556. Ff-102-124v.

anime, grazie alle politiche di sviluppo che si erano potute realizzare con i proventi derivati dalla produzione del caffè esportato sui mercati esteri, in Europa e negli Stati Uniti.

Questa informazione, più l'impegno del Governo civile di dotare la diocesi di un aiuto annuale, furono presentati dal Ministro Molina il 9 novembre del 1849 alla Santa Sede. Il successo di questa presentazione fu evidente: portò alla creazione della Diocesi di San José o Diocesi di Costa Rica. La creazione della Diocesi non solo rappresentò l'istituzione della stessa, ma implicò anche il riconoscimento da parte delle autorità ecclesiastiche di Roma che il Costa Rica era un Paese libero e indipendente. Dunque, il Molina si presentò alla corte papale come rappresentante del Costa Rica il 9 novembre del 1849, e il riconoscimento come Repubblica libera e sovrana da parte del Papato avvenne il 16 febbraio 1850. Dodici giorni dopo, il 28 febbraio, Roma emise la Bolla "*Christianae Religionis Auctor*", che istituì la Diocesi di San José di Costa Rica. Questo evento fu cruciale per il Paese, che otteneva così il riconoscimento come repubblica da parte di un altro Paese, in questo caso lo Stato pontificio. Ciò si aggiungeva al riconoscimento formale di nazione autonoma che altri stati, come l'Inghilterra, avevano già concesso. Per una nazione giovane come il Costa Rica questo evento era molto importante, poiché la Corona Spagnola non aveva ancora accettato l'indipendenza dei suoi territori coloniali. Secondo Mgr. Sanabria, il passo fatto da Roma fu importante anche per la Santa Sede, perché la Spagna lottava ancora con tutte le forze che le restavano per impedire il riconoscimento del papato alle sue ex-colonie. Con questo riconoscimento Roma acquistò anche l'indipendenza dal "Regio Patronato" firmato fra Santa

Sede e Spagna nel secolo XVI<sup>351</sup> e da quel momento in poi, la Santa Sede poteva negoziare direttamente nuovi rapporti con le ex-colonie spagnole.

Il riconoscimento fatto dall’Inghilterra e poi dalla Santa Sede al Costa Rica come repubblica libera fu utile al Paese, perché pochi giorni dopo la Spagna seguì la stessa strada. Nel marzo del 1850 infatti il Presidente della Repubblica del Costa Rica e la Regina di Spagna firmarono un trattato di Pace e Amicizia, nel quale si stipulava che il Paese europeo: “*renuncia formal y solemnemente a la soberanía, los derechos y las acciones sobre el territorio de Costa Rica y la reconoce como una nación libre y soberana*”.<sup>352</sup> Questo trattato, insieme al riconoscimento da parte di Roma e di altri Paesi, fu una delle chiavi che aprirono la strada per la formazione e il consolidamento dello Stato-Nazione del Costa Rica.

In che misura la creazione della Diocesi del Costa Rica era funzionale per il consolidamento dell’indipendenza e sovranità del Paese? La notizia dell’istituzione della diocesi in Costa Rica arrivò al paese e fu giudicata decisiva, perché ratificava, oltre all’indipendenza del Costa Rica, i confini del Paese. Il discorso del Presidente Juan Rafael Mora il 1° maggio del 1850 suonava così: “*Grato y satisfactorio debe ser para la República que el Sumo Pontífice se haya dignado erigirla en una diócesis. Este fausto acontecimiento perfecciona nuestra independencia política, provee a las necesidades de la Iglesia y favorece a nuestro Clero, merecedor de alguna recompensa por su piedad, celo y patriotismo*”.<sup>353</sup>

Dal punto di vista politico questo riconoscimento fu molto importante per la ratificazione di due aspetti di grande rilevanza per la Repubblica. Il primo era la cancellazione di ogni traccia

---

<sup>351</sup> V. SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica (Apuntamientos Históricos)*, Imprenta Universal, San José, Costa Rica 1933, p. 44.

<sup>352</sup> B. RIVAS, *En busca de la independencia eclesiástica de Costa Rica*, «Anuario de Historia de la Iglesia» Num. XI, 2002, p. 272.

<sup>353</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 45.

del periodo coloniale, con lo svincolarsi dal Nicaragua, ecclesiasticamente parlando. Il secondo fu la conferma dei confini del Costa Rica al Sud con la Colombia e al Nord con il Nicaragua: dunque lo Stato pontificio convalidava ciò che era stabilito dal Costa Rica nella sua Costituzione Politica del 1848, vigente il giorno della creazione della Diocesi. La Bolla recitava: “*por el Oeste desde la desembocadura del río de la Flor en el Pacífico, y continuando la línea por el Litoral del Lago de Nicaragua y río de San Juan al desagüe de este en el Atlántico: al Norte, el mismo mar desde la boca de San Juan hasta el Escudo de Veraguas: al Este desde este punto al Río de Chiriquí: y al Sur desde la desembocadura de este Río a la del de la Flor.*”<sup>354</sup> Questi confini cambiarono in seguito secondo l’accordo chiamato Cañas-Jeréz tra i governi di Costa Rica e Nicaragua nel 1858, cambiamento che modificò i confini decretati precedentemente dalla Santa Sede nella Bolla di creazione della Diocesi di San José.<sup>355</sup> (Nella mappa n.1 si possono vedere chiaramente i confini dichiarati da Roma e poi i confini dichiarati dall’accordo del 1858.)

Perché i confini erano di tanta importanza per il Paese? Come si sa, uno dei primi elementi che consolidano una nuova nazione sono le frontiere, e il Costa Rica doveva tener conto del problema esistente con il Nicaragua per via dell’annessione al Costa Rica della regione chiamata Guanacaste, territorio che il governo del Nicaragua reclamava come proprio. In questo caso la Santa Sede, con i confini proposti per la Diocesi di San José, confermava che il Guanacaste era territorio civile ed ecclesiastico del Costa Rica. Una cosa simile succedeva al Sud con la Colombia per le regioni di Bocas del Toro nel lato del Mare dei Caraibi e la “Punta Burica” al lato dell’Oceano Pacifico. Roma nella Bolla concedeva al Costa Rica questi due territori. Da ciò

---

<sup>354</sup> C. OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica. Tomo III. Costa Rica, las constituciones durante la última etapa como Estado Autónomo y el primer periodo de la República 1847-1870*, Editorial Universidad de Costa Rica, Costa Rica 2007, p. 29.

<sup>355</sup> L. F. SIBAJA, *Del Cañas Jeréz al Chamorro-Bryan: las relaciones limítrofes entre Costa Rica y Nicaragua en la perspectiva histórica 1858-1916*, Museo Histórico Juan Santamaría, Costa Rica 2006, p.46.

si può affermare che il decreto papale al Governo del Paese risultò molto funzionale: quando si presentarono problemi di confine, il Costa Rica poté esibire la Bolla papale come suprema sanzione papale al suo assetto territoriale.

L'incaricato di eseguire la Bolla fu l'Arcivescovo del Guatemala, Mgr. dottore Francisco García Peláez. Egli, oltre che essere l'esecutore della Bolla, aveva anche il compito di informare il Governo del Costa Rica della creazione della diocesi, così come doveva darne notizia al Vicario Foraneo di Costa Rica. Inoltre, doveva annunziare alla Diocesi di Leon, in Nicaragua, la decisione relativa separazione ecclesiastica del Costa Rica e per ultimo a lui spettava di cercare il futuro vescovo per la sede vescovile costaricana. Tutte queste incombenze furono eseguite da Mgr. Garcia così come Roma gli aveva chiesto. La prima cosa che fece fu nominare il Vicario Foraneo di Cartago, il prete José Gabriel del Campo come Vicario Capitolare della nuova diocesi con sede adesso a San José, capitale del Paese dal 1824. Mgr. García Peláez comunicò al governo del Paese le disposizioni di Roma sulla Diocesi costaricana, e per ultimo fece lo stesso con il Vescovo del Nicaragua Jorge Viteri y Ungo.

#### **Immagine #4**

**Mgr. Francisco de Paula García Peláez, Vescovo di Guatemala, da 1845 fino a 1867**



Fonte: <http://www.sanjuansac.com/dr-francisco-de-paula-garcia-pelaez/>

Le reazioni furono varie. José Gabriel del Campo accettò la nomina come Vicario Capitolare e Governatore della Diocesi più per pressione del Governo e dell'Arcivescovo del Guatemala che per volontà sua, dal momento che adduceva incapacità fisica e intellettuale a svolgere il lavoro a lui assegnato.<sup>356</sup> Da parte del Governo l'annuncio della erezione della diocesi fu accolto con molto piacere, ma la nomina del prete del Campo a Governatore della Diocesi in un primo momento non fu accettata. Solo in seguito venne accettato, e secondo le parole del Governo si arrivò a questa decisione per il bene della patria e della Chiesa cattolica costaricana. Dalla diocesi del Nicaragua la risposta fu negativa da parte del Vescovo Leonino, Mgr. Viteri y Ungo, così come dal Governo civile di quel Paese: tentarono perfino, di impedire l'esecuzione della Bolla Romana e delle disposizioni date a Mgr. García Peláez sulla Diocesi di Costa Rica. Questa reazione negativa venne mascherata con la scusa che il Governo del Nicaragua non avrebbe accettato i confini dettati dalla Santa Sede per la Diocesi del Costa Rica.<sup>357</sup> Questo stesso

---

<sup>356</sup> ASCAES, Costa Rica. 1849-1850, Pos. 4-6, fasc. 559. Ff-53v-54.

<sup>357</sup> In una lettera datata: León, Nicaragua, 26 novembre 1850, e titolata come confidenziale, Monsignore Viteri y Ungo scrisse a Guatemala affermando che era il Governo del Nicaragua chi voleva bloccare la Bolla e non lui. Per Viteri y Ungo il problema che si era presentato in Costa Rica per la rinuncia fatta dal prete del Campo come Vicario Capitolare e la mancanza di attitudini di colui che era stato proposto dal Governo civile, avrebbe creato *“un cisma horroso y una guerra sanguinaria”*. Questa argomentazione da Viteri y Ungo era, però, fuori da ogni realtà costaricana, perché mai in quel momento vi fu atmosfera di violenza e guerra per la nomina del Vicario Capitolare. Tutto fu una strategia del Governo civile ed ecclesiale del Nicaragua per non permettere al Costa Rica di separarsi dal loro potere, sia ecclesiasticamente che politicamente. Il vescovo Viteri voleva seguire ad accogliere la decima delle parrocchie costaricane e il Governo nicaraguense non voleva cedere del tutto il Guanacaste. Ciò è confermato da una lettera che Viteri y Ungo scrisse al Vicario Capitolare del Costa Rica, in cui espose il seguente pensiero: *“Mas con tanto la referida Bula como el Decreto del Señor Arzobispo segun [sic] las Constituciones de los Estados, y particularmente del de Nicaragua en que resido, no pueden llevarse a efecto sin que proceda el pase del Supremo Gobierno, no habiéndolo [sic] concedido hasta la fecha el Señor Director Supremo de Nicaragua, me parece indispensable manifestar al Excelentísimo Señor Presidente de esa republica por el honroso conducto del V.E., que aunque desearía complacer sus deseos, como otras muchas veces lo ha verificado, no me es posible reconocer al presente la erección de la nueva Diocesis de Costarrica [sic]: ni debo desprenderme aun del cuidado pastoral de esa porción de la mia, que según [sic] juzgo, todavía me pertenece”*. Questi due argomenti del vescovo leonino sono falsi. Alla disposizione di Roma egli avrebbe dovuto sottomettersi immediatamente. Il permesso che doveva dare il Governo del Nicaragua non era certo necessario, perché il principio di “passe” concesso a tutti governi da ogni scritto papale, era un principio negoziato in un concordato con la Santa Sede e un concordato tra il Nicaragua e la Santa Sede non fu firmato fino al 1861, ben 11 anni dopo la creazione della diocesi del Costa Rica. L'informazione su quanto detto da Mgr. Viteri y Ungo e il Governo di Nicaragua si trova in: ASCAES, Costa Rica. 1849-1850, Pos. 4-6, fasc. 559. Ff-57-57v, 63v-65.

vescovo, pur essendo a conoscenza delle istruzioni romane e di quanto affermato dal vescovo del Guatemala, volle dimostrare la persistenza del potere suo e del Governo del Nicaragua sul territorio assegnato alla nuova diocesi in Costa Rica. Nominò un prete della sua diocesi alla guida della parrocchia di Nicoya, che era già territorio costaricano dal punto di vista civile (dal 1824 per annessione). Davanti a tale atto, Roma richiamò severamente Viteri y Ungo<sup>358</sup>. In seguito a questo rimprovero il problema in materia ecclesiastica circa i confini fra le diocesi di San Giuseppe e Leone fu risolto in modo definitivo e si concludeva ogni disputa sulla creazione della diocesi di Costa Rica.

**Immagine # 5**

**Mgr. Viteri y Ungo, Vescovo di Nicaragua y Costa Rica dal 1842 fino a 1850. Ultimo Vescovo di Nicaragua e Costa Rica**



Fonte: Casa Vescovile del Vescovo di León, Nicaragua. Fotografia fatta da José Aurelio Sandí Morales

<sup>358</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 53.



## 2.2. La Nomina del primo Vescovo di San José di Costa Rica ed elaborazione del Concordato fra Santa Sede e Costa Rica

Conclusi i problemi giuridici in ordine alla definizione della circoscrizione territoriale della Diocesi del Costa Rica, come in ordine alla nomina del Vicario Capitolare, era il momento di cercare chi sarebbe stato alla testa della nuova sede vescovile. Ciò fu esclusivamente compito di Mgr. Francisco García Peláez. Realizzare questo impegno senza innervosire nessuna delle parti coinvolte era una missione impossibile: infatti il prescelto doveva essere gradito al Governo civile, ai sacerdoti del Paese e anche al gregge costaricano. Serio problema, poiché ognuno aveva il suo candidato prediletto. L'uomo ideale per occupare la sedia episcopale da parte del governo guidato da Juan Rafael Mora Porras era il sacerdote Rafael del Carmen Calvo, fratello di Bernardo Joaquín Calvo, Ministro degli Affari Esteri dell'Amministrazione di Mora Porras. D'altra parte, per una certa sezione del clero costaricano<sup>359</sup> e per l'esecutore della bolla papale, il candidato adatto era padre Anselmo Llorente y Lafuente. Il Llorente era costaricano di nascita, ma lavorava come Rettore del Seminario del Guatemala nell'anno 1850. Padre

---

<sup>359</sup>Con data 4 novembre 1850 alcuni preti con discreto potere, preparazione e solidarietà verso il Costa Rica avevano scritto una lettera all'Arcivescovo del Guatemala. Fra i firmatari risultavano: José Ana Ulloa, Juan Augusto Carrillo, Juan De los Santos Madriz (proposto come vescovo nell'intento fallito nel 1848 di creare una diocesi da parte del Governo Civile del Paese, da parte del suo nipote José María Castro Madriz), José María Esquivel, Antonio del Carmen Zamora, Cecilio Umaña. Inoltre firmarono la lettera personaggi cospicui come: Juan Mora, Cruz Alvarado, Manuel A. Bonilla, José Joaquín Mora (fratello del Presidente della Repubblica Juan Rafael Mora Porras), Pedro Rucabado, José Antonio Salazar, Juan F. Echeverría, Joaquín Mora, Bartolo Castro, Manuel Mora, Gregorio Rojas, Santiago Fernández, Maneul F. Carazo, Nicolas Saenz, José Jaquín Alvarado, Bruno Carranza (diventerà Presidente della Repubblica nel decennio del '70), Juan Pablo Fernández, Manuel Zeledón, Florentin Zeledón. Questi preti e uomini di potere, politico e religioso, scrissero che il prete Anselmo Llorente y Lafuente era un bravo uomo che aveva: "*capacidades y virtudes recomendables, que nos persuaden que él daría el lleno a tan alta confianza*". Questa lettera serviva per candidarlo come Vescovo di Costa Rica. Quando in seguito l'arcivescovo del Guatemala fece lo studio sul Llorente per la nomina come vescovo, le stesse persone riaffermarono che era un bravo prete, che avrebbe potuto senza problemi ricoprire il ruolo di primo Vescovo di Costa Rica. Queste informazioni si trovano nell'informativa inviata da parte di Mgr. García Peláez a Roma: Segreteria di Stato per i Rapporti con gli Stati, Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1849-1850, Pos. 4-6, fasc. 559. Ff-44-69v.

Llorente era visto dall'arcivescovo guatemalteco come un prete virtuoso, colto e senza pretese di nessun tipo.

Insieme alla nomina di padre Llorente, come già detto, circolava il nome del P. Rafael del Carmen Calvo, così come il nome del sacerdote Juan de los Santos Madriz.<sup>360</sup> Si sa che P. del Campo inviò a Roma informazioni su questi due sacerdoti. Sul primo l'informazione fu positiva, come dice Mgr. Sanabria, del secondo non sappiamo l'opinione espressa da Padre José Gabriel del Campo. Tuttavia la sua nomina era poco fattibile, per vari motivi. Il primo era che dopo la rinuncia di José María Castro Madriz, nipote di Juan de los Santos Madriz, alla presidenza del Paese, non si sentì più il suo nome come candidato a vescovo.<sup>361</sup> Il secondo motivo fu che si sapeva che Padre Madriz aveva dei figli. Tra loro Francisco Calvo, che tempo dopo diventerà anch'egli prete e fonderà la massoneria in Costa Rica.<sup>362</sup> Dei due nomi qui menzionati, Rafael del Carmen Calvo era il favorito. Juan Mora Porras ordinò al rappresentante del Costa Rica presso la Santa Sede, Marchese de Belmonte don Fernando de Lorenzana, di presentare il prete Calvo come il candidato del Governo costaricano. Come seconda scelta appariva Anselmo Llorente y Lafuente, prete che il Presidente del Paese non conosceva perché viveva all'estero. Si dice che la nomina del Llorente fu dovuta alla potente influenza del signor Saturnino Tinoco,

---

<sup>360</sup> Mons. Sanabria nel suo libro intitolato "Anselmo Llorente y La Fuente" menziona il nome di almeno tre candidati, oltre i preti Calvo, Madriz e Llorente. Questi erano: lo stesso José Gabriel del Campo, il marchese Juan José de Aycimena e il frate domenicano Eduardo Vázquez. Questi tre candidati avevano poca possibilità di diventare vescovi per vari motivi. Del Campo era un uomo di almeno 70 anni, e questo era di grande impedimento a sviluppare il lavoro di vescovo di una diocesi molto grande e che richiedeva la visita del suo pastore a posti geograficamente difficili da raggiungere, con foreste, fiumi e montagne da attraversare. Aycimena e Vázquez avevano il problema di essere stranieri, il primo veniva dal Guatemala e il secondo era colombiano, e per via dei sentimenti nazionalisti in Costa Rica era quasi impossibile nominare un uomo non costaricano. Questo si può dire con tutta la certezza del caso, poichè il Presidente Mora aveva affermato che avrebbe accettato solo costaricani, oppure uno spagnolo o un romano solo nel caso in cui il clero non avesse nessun candidato idoneo per la mitra giuseppina.

<sup>361</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 42.

<sup>362</sup> R. OBEGÓN, *Presbítero Doctor Francisco Calvo (Ganganelli). Organizador de la Masonería en Costa Rica*, Gran Logia de Costa Rica, San José, Costa Rica 2012, p. 69.

grande amico di Mora, però anche marito di una nipote di Anselmo Llorente.<sup>363</sup> Alla fine, la raccomandazione dell'Arcivescovo del Guatemala fu quella che pesò di più nella scelta fatta da Roma e Anselmo Llorente y Lafuente fu nominato primo Vescovo di Costa Rica nel concistoro privato svoltosi a Roma il 10 aprile 1851 da parte del Papa Pio IX.<sup>364</sup>

#### **Immagine # 6**

**Mgr. Joaquín Anselmo Llorente y Lafuente, Primo Vescovo dal Costa Rica, dal 1851 fino al 1871**



Fonte: Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel. Fotografia fatta da José Aurelio Sandí Morales.

<sup>363</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 43.

<sup>364</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 45.

Il Governo costaricano, il clero e l'intera comunità ecclesiale accolsero la notizia con molta gioia. Si leggeva nella «Gaceta Oficial» del 14 giugno 1851 su Mgr. Llorente:

Natural y extranjero, reúne [sic] a todas las virtudes del sacerdote cristiano, del verdadero discípulo de Jesucristo, una rectitud sin la cual la erección de este Obispado hubiera sido un mal. Nos congratulamos, pues, por la acertada elección de S. S. y felicitamos de corazón del Ilmo. Sr. Lorente porque ha sido destinado para hacer felicidad y conducir por el camino del bien a todos los cristianos de nuestra patria.<sup>365</sup>

Questo scritto, pubblicato nel giornale ufficiale del Paese, mostrava il compiacimento del Governo per la nomina di un prete nazionale, con il quale il governo costaricano credeva sarebbe stato più “facile” negoziare e conversare su alcuni punti da discutere. Llorente fu consacrato vescovo il 7 settembre 1851 in Guatemala da chi era stato il suo promotore alla sede vescovile di Costa Rica, Mgr. Francisco García Peláez. Il 18 settembre arrivò a Puntarenas, porto del Pacifico centrale del Paese. Dieci giorni dopo, il 28 settembre, era arrivato alla capitale e sede della Diocesi, San José. In questa stessa giornata celebrò il Te Deum nella Cattedrale, insieme al Presidente Mora, i Ministri e il Presidente della Corte di Giustizia.

Un dato da evidenziare è che il 3 gennaio 1852 Mgr. Llorente fece il giuramento stabilito nell'articolo 118 della Costituzione del Paese che fissava: “*Ningún empleado público tomará posesión de su destino sin presentar juramento y defender y sostener la Constitución de la República, y cumplir fiel y exactamente los deberes de su destino*”.<sup>366</sup> Egli non era un lavoratore dello Stato propriamente detto. Avrebbe sì ricevuto sostegno economico da parte del Governo, che si era impegnato in tal senso con Roma, però questi soldi non lo facevano diventare un

---

<sup>365</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 45.

<sup>366</sup> C. OBREGÓN, *La Constituciones de Costa Rica. Tomo III*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2007, p. 83.

impiegato del Governo civile. Si può dire che accettare di compiere un tale atto richiesto dal Governo ai pubblici dipendenti da parte del nuovo prelato rappresentò il rafforzamento dell'accordo e amicizia che in quel momento si era stabilito fra la gerarchia della Chiesa cattolica e lo Stato. Con questo fatto si conclude il processo di nomina, accettazione, consacrazione e presa di potere del primo Vescovo del Costa Rica.

Il rapporto fra i due uomini più importanti del Costa Rica per l'epoca, il Presidente Juan Rafael Mora Porras e il Vescovo del Paese, Mgr. Anselmo Vicente Llorente y Lafuente, era molto cordiale. Lo testimonia in maniera evidente il fatto che il vescovo giurò fedeltà alla patria, alla costituzione e al Presidente senza problemi, e il Presidente contraccambiò presenziando ogni celebrazione liturgica importante e anche offrendo in omaggio al vescovo un dipinto del papa Pio IX, in occasione dell'onomastico del prelato nel mese di aprile del 1852. Inoltre, nell'anno 1853, mediante il decreto CXIII, il presidente rendeva il vescovo pari a lui in materia di immunità giudiziarie. Il decreto recitava:

Art. Único. Toda persona debe dar su testimonio, no por certificación ó informe, sino por declaración bajo juramento ante el Juez de la causa, pena de nulidad, excepto el Presidente de la República, á quien en caso necesario se pedirá certificado por la autoridad que corresponda por medio de nota que pasará al Ministerio de Relaciones. De igual prerrogativa gozará en los mismos casos el Ilustrísimo Señor Obispo Diocesano.<sup>367</sup>

Questa misura mostrava la cordialità dei rapporti che fra loro esisteva.

---

<sup>367</sup> Biblioteca Nacional de Costa Rica (BNCR), *Leyes Decretos y Ordenanzas del año de 1851, 1852, 1853. Tomo XII*, Imprenta de la Paz- San José 1868, pp. 251-252.

**Immagine # 7****Juan Rafael Mora Porras, Presidente del Costa Rica da 1849 fino al 1859**

Fonte: Immagine di dominio pubblico.

**2.2.1 Elaborazione del Concordato**

Il primo accordo realizzato fra la gerarchia della Chiesa cattolica e il potere civile costaricano fu il Concordato. Il documento fu il risultato non solo della politica da tempo avviata dalla Santa Sede di negoziare Concordati con gli stati moderni, bensì, anche di una disputa fra il vescovo Llorente e il ministro Joaquín Bernardo Calvo sulla decima del caffè, così come dell'esigenza di giungere al riconoscimento civile della Bolla di costituzione della diocesi e di definire il ruolo che avrebbero avuto i vescovi del Costa Rica. Questi ultimi due punti servivano per eliminare ogni possibilità che la Bolla e il vescovo, oppure i vescovi, si rivelassero elementi che avrebbero potuto trasgredire oppure violare le leggi civili del paese. In relazione a queste tre questioni cominciarono le negoziazioni del Concordato.

Prima di entrare specificamente nel merito del Concordato è necessario esporre l'esito della discussione per la decima del caffè, che alla fine fu il principale fatto che propiziò la firma del

Concordato fra i due poteri. Per promuovere la migrazione e l'industria nel paese,<sup>368</sup> il prodotto del caffè era esente dalla decima dal 1825, insieme al cotone, indaco, cocciniglia, grano e bestiame su piccola scala. Questa disposizione civile fu ratificata nel 1839 quando nell'amministrazione di Braulio Carrillo Molina, si promulgò una legge che decretava esattamente questo. Arrivato al seggio episcopale, Mgr. Llorente cominciò a vedere che cosa si doveva fare per la buona conduzione della Diocesi. Una delle prime cose che fece fu consultare su questa questione il Delegato Apostolico per Messico e America Centrale, Mgr. Luigi Clementi, Arcivescovo di Damasco, che risiedeva in Messico, il 29 gennaio 1852. La risposta del Delegato fu che il Llorente doveva seguire la consuetudine in ordine al pagamento del tributo. Sei mesi dopo, il vescovo scrisse di nuovo al Delegato domandando se il pagamento della decima del caffè doveva essere totale oppure parziale, essendo un prodotto metà agricolo metà industriale.

Il Governo costaricano venne a sapere di questa richiesta fatta dal vescovo e reagì male. Per lo Stato non c'era niente da chiedere, le leggi nazionali erano chiare, sul caffè non si pagava la decima. Per questo motivo il Governo fece pubblicare un articolo sulla "*Gaceta Oficial*", giornale ufficiale del governo, il 31 luglio 1852, scritto dal signor Marie, redattore del quotidiano, nel quale si divulgava in tutto il Paese la domanda fatta dal vescovo al Delegato Apostolico per far pagare la decima sul caffè. La discussione diventò il primo e grosso problema fra la gerarchia della Chiesa e lo Stato. Dopo aver letto questo scritto, nel quale era accusato di essere ambizioso, il Llorente emanò un comunicato il 2 agosto 1852, dove sostenne, con un linguaggio che manifestava anche sdegno e ira, che la richiesta era stata fatta solo perché la

---

<sup>368</sup> B. HILJE, *La colonización agrícola de Costa Rica (1840-1940)*, «Nuestra Historia», fascículo 10, 1992, p.6.

Bolla di istituzione della diocesi non prendeva in considerazione l'argomento della decima del caffè. Inoltre, il prelato sosteneva che l'abitudine di non pagare aveva solo 27 anni e non 40, numero minimo per far assumere ad una consuetudine il valore di legge. Alla fine, Llorente affermò che la sua richiesta non era dettata da grette motivazioni materiali o da ambizione personale.<sup>369</sup> Com'era logico pensare, lo Stato replicò immediatamente a questo comunicato vescovile.

Nella risposta del 4 agosto 1852, i commenti di colui che firmava il documento Joaquín Bernardo Calvo (ma chi aveva scritto realmente la lettera fu Mr. Marie) furono duri nei confronti del vescovo, così come evidenzia questo passo:

no se trataba de muerte ni de cadenas, ni de ejemplos heroicos [sic] que seguir, sino de una cuestión de diezmos; y si la religión cuenta un sinnúmero de gloriosos mártires, la cuestión de diezmos no cuenta hasta ahora con ninguno, y bajo ese aspecto no podría aspirar a los honores del martirologio, el que no aparecería ante el mundo sino como el mártir de pretensiones frustradas y del interés personal engañado en sus cálculos<sup>370</sup>

Inoltre, il Ministro Calvo rimproverò il vocabolario usato dal vescovo, argomentando che un linguaggio di tal fatta non era adeguato alla dignità del capo della Chiesa cattolica costaricana. Alla fine, l'esenzione dal pagamento delle decime del caffè continuò. Questa discussione, però, fu la goccia che fece traboccare il vaso: avviò le consultazioni per la ricerca di un accordo per stabilire delimitazioni tra i poteri e regolasse le materie miste nel rapporto fra la Chiesa e lo Stato.

---

<sup>369</sup> AHABAT. Libro de Circulares #1. Cartago 2 agosto de 1852 e la risposta del 4 de agosto de 1852 San José. Documentazione senza numerazione.

<sup>370</sup> AHABAT. Libro de Circulares #1. Cartago 2 agosto de 1852 e la risposta il 4 de agosto de 1852 San José. Documentazione senza numerazione.



Per la Chiesa cattolica la negoziazione del Concordato era molto importante, perché questo documento le avrebbe permesso di radicarsi nel Paese, fissando chiaramente i suoi diritti e doveri nella società costaricana dell'epoca. Quanto era accaduto in ordine alla questione del pagamento delle decime di caffè deve essere interpretato come un conflitto di interessi, in cui da una parte si definiva il quadro d'azione della gerarchia cattolica nella società costaricana, e dall'altra il vertice del potere civile verificava la misura in cui poter intervenire nel direzionare la Chiesa costaricana. In sintesi, questi fatti dimostravano la necessità reale di un Concordato per tracciare il campo d'azione della Chiesa nella società del Costa Rica così come le possibilità d'intervento dello Stato nella Chiesa.

Il concordato fu negoziato per la Chiesa cattolica da Mgr. Llorente e da parte del Governo dal Presidente della Repubblica, Juan Rafael Mora Porras. Di fatto, dai documenti rinvenuti negli Archivi degli Affari Ecclesiastici Straordinari, risulta che non vi fu nessuna negoziazione, perché il Concordato firmato dal Costa Rica era una copia identica al Concordato proposto alla Repubblica di Bolivia nell'anno 1851.<sup>371</sup> La Santa Sede prese questo Concordato e lo inviò al Vescovo del Costa Rica, il quale lo rese noto al Presidente Mora. Quest'ultimo lo accettò senza fare nessun cambiamento a quanto stabilito da Roma. Il confronto tra il Concordato che si voleva firmare con la Bolivia e quello firmato con il Costa Rica evidenzia che non è stato mutato nulla. Si è solo sostituita la dicitura: Repubblica di Bolivia con: Repubblica del Costa Rica. Inoltre, al posto di: Arcidiocesi e Diocesi esistente in Bolivia si scrisse: Diocesi di Costa Rica. La somiglianza fra i due concordati arriva al punto che non venne nemmeno cambiato l'ordine dato agli articoli stabiliti.<sup>372</sup> Da questa documentazione si può evincere che era la Santa Sede a

---

<sup>371</sup> M.PICADO, *Los Concordatos celebrados entre los países de centro América y la Santa Sede durante el siglo XIX*, «Revista de Historia», Vol. I, Núm. 28, jul-dic 1993, p. 207.

<sup>372</sup> Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1849-1850, Pos. 7, fasc. 560. Ff. 29v-32v.

decidere cosa concedere e cosa richiedere ai Paesi concordatari, almeno quelli latinoamericani. Per questo il Concordato offriva dei grandi vantaggi alla Chiesa cattolica.

La Santa Sede otteneva che la religione dello Stato fosse quella cattolica; che l'istruzione avvenisse sotto la guida della fede cattolica, così come il controllo sui libri, e che il governo agisse attivamente per propagare la fede. Alla stessa maniera Roma conquistava che il governo dovesse dotare il vescovo, il capitolo della Cattedrale, il seminario e alcune parrocchie di denaro sufficiente per il loro mantenimento a causa della deroga sulla decima, ma anche che i parroci continuassero ad avere il diritto di ricevere le primizie, i diritti di stola e il potere di acquistare nuove proprietà. Inoltre, Roma si garantiva il diritto di istituire altre diocesi e nuovi monasteri nel Paese in accordo con lo Stato e si riservava la facoltà di nomina del Capitolo e del Vicario Capitolare nei casi necessari. La Santa Sede conseguì altresì di far rimanere le cause ecclesiastiche all'interno della Chiesa, e che il vescovo potesse punire i suoi fedeli.

La Chiesa, tuttavia, concedeva anche qualcosa al Governo. Innanzitutto riconosceva il diritto di Patronato, il quale prescriveva che il Presidente era il protettore della Chiesa locale. A lui era concesso di scegliere i parroci per alcune parrocchie, nominare alcuni dignitari del Capitolo della Cattedrale, così come dare il *nulla osta* per la creazione di nuove diocesi; nominare il vescovo in caso di sede vacante, così come creare nuove diocesi. Roma accettava che i suoi prelati facessero il giuramento di fedeltà al governo civile e cantassero dopo ogni messa domenicale il: "*Domine salvam fac Rempubicam. Domine salvum fac Praesidem ejus*". Per ultimo, concedeva diverse garanzie all'esercito costaricano. La Santa Sede permetteva inoltre che le cause civili contro il clero arrivassero ai tribunali civili, che la Chiesa pagasse le tasse, ad esclusione delle proprietà destinate al culto, cioè i templi. Sulla base di queste

disposizioni Roma firmò il Concordato con il Costa Rica il 7 ottobre 1852. Il documento fu approvato dal Congresso Costituzionale della Repubblica il 1° dicembre di 1852 nel seguente modo:

El Excelentísimo Congreso Constitucional de la República de Costa Rica, habiendo visto y considerado todos y cada uno de los veintiocho artículos que comprende el Concordato celebrado en Roma (...).

Art. único. Apruébense los veintiocho artículos que comprende el Concordato celebrado en Roma entre la Santa Sede y la República de Costa Rica, el 7 de octubre de este año<sup>373</sup>.

Il concordato fu ratificato dal Presidente Mora il 6 dicembre dello stesso anno:

[...] he venido en aceptar, ratificar, confirmar cuanto en dichos artículos se contiene, como en virtud de las presentes las acepto, ratifico y confirmo en la mejor y más amplia forma que puedo, prometiendo en fe de mi palabra cumplirlos y observarlos y hacer que se cumplan y observen en todas sus partes [...]<sup>374</sup>

Da parte di Roma il Papa Pio IX ratificò il concordato il 15 maggio 1859 attraverso la Bolla “*Totius Dominici Gregis*”.<sup>375</sup>

Il Concordato diventò così il punto di riferimento nel rapporto tra Chiesa-Stato in Costa Rica, quando per qualche ragione dovessero insorgere delle divergenze. Per questo motivo, l'accordo deve intendersi come la base del rapporto tra le due istituzioni, e il contenuto dimostrò come si vedevano reciprocamente la Chiesa e lo Stato. Il Concordato rimase in vigore dal 6

---

<sup>373</sup> BNCR. *Colección de Leyes y Decretos. Edición Oficial 1887*. Decreto XCII, del 1° de Diciembre de 1852. Imprenta de la Paz. San José, Costa Rica 1868.

<sup>374</sup> D. CAMPOS, *Relación Iglesia-Estado en Costa Rica: un estudio histórico-jurídico*, Editorial Guayacán San José, Costa Rica 2000, p. 51.

<sup>375</sup> CAMPOS, *Relación Iglesia-Estado en Costa Rica: un estudio histórico-jurídico*, p. 51.

dicembre 1852 al 28 luglio 1884, quando fu abrogato, perché, a detta dei suoi detrattori,<sup>376</sup> violava la Costituzione.

### **2.3. Governo della Diocesi dal 1851 al 1870**

Il lavoro fatto da Mgr. Llorente in questi 19 anni fu arduo e faticoso. Come primo vescovo dovette affrontare l'istituzione di nuove parrocchie, del Seminario Centrale e confrontarsi principalmente con la disciplina del clero, la maggioranza del quale era disubbidiente, piena di vizi e poco abituata a vivere sotto il controllo di un vescovo. Quest'ultimo punto fu quello che diede più problemi in campo ecclesiastico al primo Vescovo del Costa Rica.

#### **2.3.1. La creazione di Parrocchie**

Al momento di prendere possesso della diocesi, Mgr. Llorente ricevette una sede vescovile con 28 parrocchie e due missioni sulla costa caraibica del Costa Rica (Vedi: mappa n.1). La maggioranza di queste parrocchie furono ereditate dalla colonia spagnola. Le parrocchie avevano diversi problemi: un'era l'assistenza di un prete in due parrocchie, un altro dilemma era il fattore economico. Nel trascorre del tempo, il problema del numero di sacerdoti in Costa Rica si ridusse a poco a poco grazie al nuovo clero apparso per l'impegno del vescovo e per l'arrivo di preti stranieri. Già nel 1865 ogni parrocchia aveva il suo sacerdote proprio. Diciassette nuove parrocchie furono create da Mgr. Llorente. Quattordici di esse furono istituite per due motivi importanti, come l'incremento della popolazione e il processo di immigrazione che ebbe luogo in Costa Rica dopo il decennio del 1850 grazie alla produzione del caffè e cereali primari. Ciò è dimostrato dal fatto che queste 14 parrocchie

---

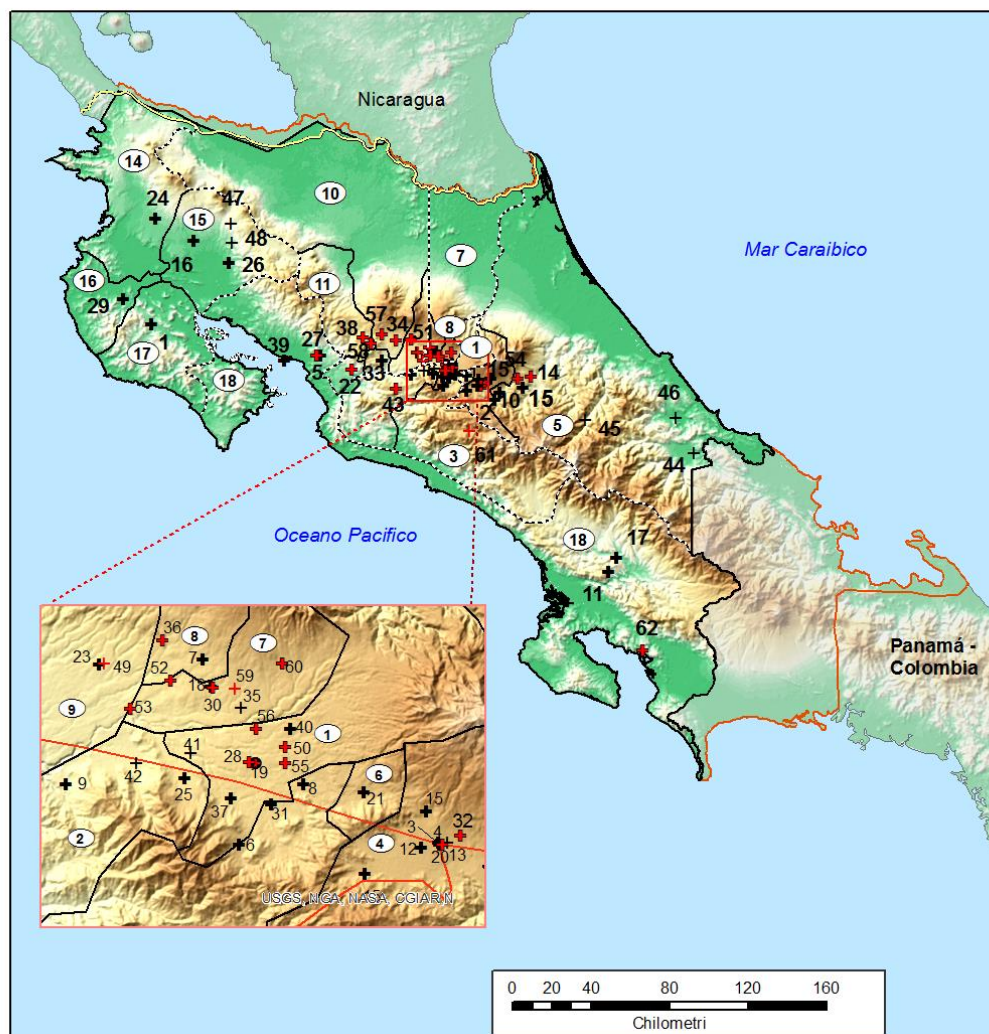
<sup>376</sup> R. BLANCO, 1884. *El Estado, la iglesia y las reformas liberales*, Editorial Costa Rica, Costa Rica 1984, p. 168.

fossero create ad ovest del “Valle Central” del Paese, principale punto d’arrivo della immigrazione di popolazione interna ed estera avvenuta in Costa Rica dopo l’incremento della produzione del caffè.

Il 2 febbraio del 1852 Mgr. Llorente divise la diocesi in cinque Vicarie Foranee. San José come sede della Diocesi, Cartago, Heredia, Guanacaste e Puntarenas. I vicari foranei furono i seguenti: per Cartago il P. José Gabriel del Campo, per Heredia il P. Joaquín Flores e per Guanacaste-Puntarenas P. Ramón Isidro Cabezas, destinato, per nomina governativa, alla mitra dopo la morte del Llorente. In questo modo la Diocesi del Llorente risultò formata da un totale di 47 parrocchie e 5 vicarie foranee.

## MAPPA #1

**Mappa con le parrocchie e chiese prima e dopo la creazione della Diocesi di San José di Costa Rica fino al 1870**



Leggenda			
+	Parrocchie prima di 1851		1 San José
+	Parrocchie dopo di 1851		2 Escazú
+	Tempi prima di 1851		3 Desamparados
+	Tempi dopo di 1851		4 Cartago
●	Archidiocesi di San José		5 Paraiso
—	Limiti dichiarati nel Trattato Cañas-Jerez (1858)		6 La Unión
—	Limiti dichiarati dalla Bolla di creazione della Diocesi di San José 1850		7 Heredia
■	Provinces		8 Barva
			9 Alajuela
			10 Grecia
			11 San Ramón
			12 Atenas
			13 San Mateo
			14 Liberia
			15 Bagaces
			16 Santa Cruz
			17 Nicoya
			18 Comarca de Puntarenas

**Tabella #9**

**Lista de parrocchie e chiese che furono creati prima della Diocesi di San José di Costa Rica e nell'episcopato di Mgr. Llorente (1851-1871)**

<b>Nome delle parrocchie oppure chiesa</b>	<b>Categoria (Parrocchia/ Chiesa)</b>	<b>Anno della sua creazione oppure costruzione.</b>
<b>1. San Blas de Nicoya</b>	Parrocchia	1544
<b>2. San José de Orosi</b>	Dottrina	1556
<b>3. Santiago Apóstol, El Carmen de Cartago</b>	Parrocchia	1563
<b>4. San Francisco de Cartago</b>	Convento –Parrocchia	1569
<b>5. Espíritu Santo de Esparta</b>	Parrocchia	1574
<b>6. San Luis de Aserri</b>	Dottrina	1575
<b>7. San Bartolomé de Barba</b>	Dottrina	1575
<b>8. San Antonio de Curridabat</b>	Dottrina	1575
<b>9. La Asunción de Villa Colón (Pacaca)</b>	Dottrina	1575
<b>10. Ujarrás, actual Limpia Concepción de Paraíso</b>	Dottrina	1575
<b>11. Boruca</b>	Dottrina	1629
<b>12. San Juan de Herrera, (San Juan de los Naborios) actual Guadalupe de Cartago</b>	Chiesa	1632
<b>13. Los Ángeles de Cartago</b>	Chiesa	1639
<b>14. Turrialba</b>	Chiesa e Parrocchia	1650-1867
<b>15. Tucurrique- Cot- Quircot- Tobosi (Tutte nella città di Cartago)</b>	Dottrina (Era considerata come la stessa Dottrina)	1680
<b>16. La Inmaculada Concepción de Bagaces</b>	Coadiutoria Parrocchiale	1678

<b>17. San Francisco de Térraba</b>	Dottrina	1696-1700
<b>18. La Inmaculada de Heredia</b>	Aiuta de Parrocchia e Parrocchia	1706-1734
<b>19. San José, Catedral</b>	Aiuta de Parrocchia, Parrocchia e Cattedrale.	1736, 1801 e 1850
<b>20. Virgen de La Soledad de Cartago</b>	Chiesa	Prima da 1750
<b>21. Nuestra Señora del Pilar de Tres Ríos</b>	Dottrina e Parrocchia	1760 e 1868
<b>22. San Mateo de Alajuela</b>	Oratorio e Parrocchia	1777 e 1859
<b>23. San Juan Nepomuceno, Alajuela Centro</b>	Aiuta de Parrocchia	1782
<b>24. La Inmaculada Concepción de Liberia</b>	Aiuta de Parrocchia	1790
<b>25. San Miguel de Escazú</b>	Aiuta de Parrocchia	1799
<b>26. San José de Cañas</b>	Coadiutoria de Parrocchia	1800
<b>27. San Lorenzo de Esparta</b>	Chiesa	1801
<b>28. Virgen de La Merced de San José</b>	Chiesa	1816
<b>29. Santa Cruz, Guanacaste</b>	Parrocchia	1821
<b>30. Virgen del Carmen, Heredia</b>	Chiesa	Poi dal 1823, ma prima dal 1836
<b>31. Nuestra Señora de Desamparados</b>	Aiuta de Parrocchia e Parrocchia	1853 e 1825
<b>32. San Rafael de Oreamuno</b>	Chiesa e Parrocchia	1861 e 1834
<b>33. San Rafael de Atenas</b>	Ermita (Chiesa molto piccolo) e Parrocchia	1846 e 1836
<b>34. Nuestra Señora de Las Mercedes de Grecia</b>	Oratorio (Chiesa molto piccolo) e Parrocchia	1838 e 1856
<b>35. Santo Domingo, Heredia</b>	Chiesa e Parrocchia	1838 e 1852, 1854 e 1856



<b>36. Santa Bárbara de Heredia</b>	Chiesa e Parrocchia	1842 e 1856
<b>37. Santo Cristo de Alajuelita</b>	Aiuta di Parrocchia	1845
<b>38. San Ramón de Alajuela</b>	Chiesa e Parrocchia	1848 e 1854
<b>39. Corazón de Jesús de Puntarenas</b>	Parrocchia	1850
<b>40. San Vicente de Moravia</b>	Parrocchia	1851
<b>41. Santa Bárbara Pavas</b>	Ermita (Chiesa molto piccolo)	1851
<b>42. Santa Ana, San José</b>	Oratorio (Chiesa molto piccolo)	1851
<b>43. Santiago de Puriscal, San José</b>	Oratorio (Chiesa molto piccolo) e Parrocchia	1851 e 1860
<b>44. Talamanca</b>	Chiesa e Missione	1590 e 1895
<b>45. Chirripó</b>	Chiesa e Missione	1613 e 1895
<b>46. Estrella</b>	Chiesa e Missione	1621 e 1895
<b>47. Tenorio en Cañas, Guanacaste</b>	Oratorio (Chiesa molto piccolo)	Prima dal 1851
<b>48. Aranjuez en Cañas, Guanacaste</b>	Oratorio (Chiesa molto piccolo)	Prima dal 1851
<b>49. La Agonía de Alajuela</b>	Chiesa	1852
<b>50. Nuestra Señora de Guadalupe, San José</b>	Parrocchia	1855- 1856
<b>51. San Pedro de Poás, Alajuela</b>	Chiesa e Parrocchia	1853 e 1862
<b>52. San Joaquín de Flores, Heredia</b>	Parrocchia	1855
<b>53. San Antonio de Belén</b>	Parrocchia	1860-1862
<b>54. Nuestra Señora del Carmen de Juan Viñas</b>	Parrocchia	1862

<b>55. San Pedro de Montes de Oca</b>	Parrocchia	1862
<b>56. San Juan de Tibás</b>	Parrocchia	1865
<b>57. Nuestra Señora de Las Piedades de Naranjo</b>	Parrocchia	1865
<b>58. Nuestra Señora de Las Mercedes</b>	Chiesa Parrocchia	1860 e 1866
<b>59. San Pablo de Heredia</b>	Chiesa	1865
<b>60. San Isidro de Heredia</b>	Chiesa Filiale di Parrocchia	1852 e 1870
<b>61. Santa María de Dota</b>	Chiesa	1867
<b>62. San José de Golfito</b>	Coadiutoria Territoriale	1870

Fonti: J. A. SANDI, *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo de costarricense*, Publicaciones Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica 2012.

### 2.3.2. La creazione del Seminario

La bolla di creazione della Diocesi di San José decretava che: “*en la ante dicha ciudad de San José se erija, como lo dispone en Sagrado Concilio de Trento, un Seminario bastante cómodo y previsto de renta suficiente y demás auxilios para su conservación*”.<sup>377</sup> La costruzione del Seminario Centrale e l’affidamento a un ordine che assumesse la responsabilità di preparare il nuovo clero fu un problema che non trovò una facile soluzione. Il primo problema era che il vescovo non possedeva un palazzo dove collocare il seminario, e neanche un clero sufficientemente numeroso e preparato per impartire l’istruzione ai seminaristi. Il problema del terreno fu risolto grazie a una concessione fatta dal Governo civile, il quale, dietro richiesta avanzata il 6 dicembre 1853 da parte del Llorente, il giorno seguente offrì all’ordinario diocesano un pezzo di terra vicino all’Università di Santo Tomás

<sup>377</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 164.

nel centro della Capitale, per la costruzione del Seminario. Tuttavia le difficoltà per la fondazione del Seminario non finivano qua.

Il vescovo Llorente seguiva con preoccupazione la situazione del clero esistente in Costa Rica; perciò il 3 febbraio 1854 inviò una lettera al Ministro degli Affari Esteri nella quale esponeva la necessità di fare “*una reforma total en su educación eclesiástica, una reforma que vuelva a darle como en tiempos más gloriosos, el influjo de la inteligencia sobre el pueblo que aprende de él. Pero esa reforma no se puede esperar sino del Colegio Seminario*”.<sup>378</sup> Questo lo scrisse per due motivi: il primo, la scarsa preparazione del clero e il secondo, perché la costruzione del palazzo, che si cominciò nel 1854, non avanzava abbastanza rapidamente, tanto che il Llorente non vide mai conclusa l’opera del Seminario.<sup>379</sup> Nel 1860 fu finita la cappella del Seminario; nel 1862 il P. Cipriano Fuentes, amministratore del Seminario, propose al vescovo di fare entrare i seminaristi a risiedere nel palazzo designato, nonostante la costruzione non fosse ancora finita del tutto. Nell’anno 1864 cominciarono le prime lezioni di latino e teologia,<sup>380</sup> e ciò fu l’inizio del Seminario in Costa Rica.

Mgr. Llorente, consapevole del poco clero che aveva a sua disposizione, che, per di più, non era il più adatto per educare i seminaristi, cominciò a cercare un ordine al quale affidare il Seminario. Il 27 novembre 1862 scrisse al Vescovo di New York per chiedergli che fosse lui a intercedere presso il Superiore dei Gesuiti per offrire loro l’incarico del Seminario. La risposta fu negativa a causa di mancanza di clero da inviare in Costa Rica da parte dei Gesuiti. A Roma per partecipare al Concilio Vaticano I, Mgr. Llorente chiese un consiglio

---

<sup>378</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 161.

<sup>379</sup> J. A. QUIRÓS, *La formación eclesiástica en Costa Rica*, Ediciones CECOR, Costa Rica 1997, p. 18.

<sup>380</sup> QUIRÓS, *La formación eclesiástica en Costa Rica*, p. 18.

all'Arcivescovo del Guatemala, Mgr. José Bernardo Piñol y Aycinena, sulla congregazione cui fosse più opportuno affidare il Seminario. Quest'ultimo gli raccomandò l'ordine della Congregazione della Missione, che dal 1866 aveva preso la guida del Seminario Minore del Guatemala. Grazie a questo consiglio, al suo ritorno da Roma, Mgr. Llorente scrisse al P. Felix Mariscal, che aveva aperto il Seminario Minore in Guatemala, investigando la possibilità che i lazzaristi potessero andare anche in Costa Rica. Il Llorente non vide mai l'arrivo dei padri della missione, per la sua morte accaduta il 22 settembre 1871, ma questa trattativa permise a Pio IX, il 3 aprile del 1877, attraverso la Segreteria di Stato, di consegnare il Seminario di San José di Costa Rica ai Lazzaristi.<sup>381</sup> Con l'affidamento all'Ordine della Missione del seminario del Costa Rica si chiude la storia del suo impianto. Llorente non visse abbastanza per vedere la conclusione del palazzo e l'arrivo dei lazzaristi, ma fu per merito suo che l'istituzione nacque.

### 2.3.3 I problemi con il clero

I problemi con il clero derivarono, come si è detto, dalla disobbedienza e dalla mancanza di abitudine a convivere con un vescovo nello stesso Paese. Il primo quesito che si presentò a Mgr. Llorente riguardò i commenti di una parte del clero, che domandava in maniera sarcastica quali miracoli doveva fare il vescovo dopo il suo arrivo. Alla stessa maniera dicevano che il prelato era colpevole di nepotismo, di essere guidato da una “*camarilla*” familiare e anche di avere rubato un paio di secchi di pittura per dipingere la sua casa ubicata nella città di Cartago. Questi commenti avevano un autore: il prete Nero Bonilla. Il dissidio che egli ebbe con il vescovo fu che per la scelta del parroco della chiesa di Cartago,

---

<sup>381</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 170.

la seconda per importanza nel Paese, l'Ordinario scelse il sacerdote José Anselmo Sancho, suo parente. P. Bonilla disse anche che solo tre preti sostenevano il Llorente e che tutti gli altri parteggiavano per il governo. Davanti a queste accuse e bugie, Mgr. Llorente presentò alla Santa Sede la sua rinuncia alla Sedie Episcopale di San José di Costa Rica, rinuncia che però non fu accettata.

Mgr. Llorente scrisse il 4 ottobre 1854 da San José, Costa Rica, una lettera in latino nella quale espone i motivi della sua rinuncia: la sua permanenza come Vescovo di Costa Rica avrebbe fatto più male che bene alla chiesa del Paese, i preti costaricani travisavano i suoi ordini e non rispettavano l'autorità del vescovo. Nella stessa lettera Llorente menzionava che la rinuncia non era per colpa o influsso del governo civile, da cui anzi riceveva sempre appoggio e aiuto nell'adempiere al compito di Pastore del gregge costaricano<sup>382</sup>. Il governo civile, venuto a conoscenza delle intenzioni del vescovo, scrisse alla Santa Sede il 9 ottobre 1854 tramite il Ministro degli Interni, Bernardo Calvo, ribadendo che il governo fino a quella data non aveva trovato difetti, delitti o altri mali nei comportamenti del vescovo, e che perciò non comprendeva i motivi della rinuncia. L'argomentazione del Governo non si fermò a questa informazione, ma aggiunse:

Finalmente S.E., en medio del pesar que le causa la resolución de V.S. se atreve asegurarle que las autoridades del Gobierno nacional, en cuanto lo permiten sus facultades, se empleara como hasta aquí en dar protección a la Iglesia de San José y en respetar y hacer que se respete

---

<sup>382</sup> Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1853-1858, Pos. 11, fasc. 562. Ff. 66-67v.

el digno Jefe que actualmente la gobierna, procurando al propio tiempo se le guarden los honores, preeminencias e inmunidades que le competen por derecho y por costumbre<sup>383</sup>.

La Santa Sede, appreso che il vero motivo della rinuncia erano le accuse del prete Bonilla e altri e costatato il sostegno da parte del governo civile al vescovo costaricano, decise di non accettare le sue dimissioni. La notizia fu trasmessa al Marchese di Lorenzana dal Cardinale Antonelli, in una lettera del 5 dicembre 1854 nella quale comunicò che il *“Santo Padre non accetta la rinuncia del Vescovo di Costa Rica”*<sup>384</sup>. In questo modo, mediante la difesa e sostegno dato dal Governo civile e dalla Santa Sede, si concluse la questione della possibile rinuncia del vescovo Llorente, anche se altri e ben più gravi problemi lo attendevano, sempre legati al suo clero ribelle e poco ortodosso. La lotta contro la massoneria, gruppo che fu fondato in Costa Rica proprio da un prete cattolico, fu certamente uno di questi

### **2.3.3.1 Il caso della massoneria nel clero costaricano**

La questione della massoneria in Costa Rica fu il caso più complicato che il vescovo Llorente dovette affrontare. Questo per tre motivi: 1) la prima loggia del Paese fu fondata da un prete cattolico, Francisco Calvo; 2) molti sacerdoti cominciarono a frequentare le riunioni massoniche; 3) i massoni s'impadronirono del potere civile del Paese, cosa che avrebbe inevitabilmente creato problemi con la gerarchia della Chiesa Cattolica.

---

<sup>383</sup> Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1853-1858, Pos. 11, fasc. 562. Ff. 68-69.

<sup>384</sup> Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1853-1858, Pos. 11, fasc. 562. Ff. 70.

**Immagine # 8**  
**Pbro. Dr. Francisco Calvo: Canonico Penitenziario e Grande Maestro del**  
**GOSCCA (1870 - 1876)**



Fonte: <http://www.granlogiadecostarica.com/pbro-dr-francisco-calvo.html>

Prima di parlare della fondazione della “Logia Caridad”, prima loggia massonica del Costa Rica, è doveroso dare almeno qualche indicazione sul prete Francisco Calvo, il suo fondatore. Francisco Calvo nacque il 14 settembre 1819, figlio del prete Dott. Juan de los Santos Madriz, a sua volta zio del Presidente del Costa Rica negli anni 1847-1849 (fu lui a proporre a suo zio il nome del primo vescovo del Costa Rica) e Petronila Castillo. Lei era figlia del frate Luis Soto e Cecilia del Castillo, inoltre, era sorella del prete Florencio del Castillo<sup>385</sup>. Francisco fu abbandonato da sua madre sulla porta della casa del prete Rafael del Carmen Calvo (uomo candidato dal governo ad essere il primo Vescovo del Paese dopo la

---

<sup>385</sup> Sul questo prete ci sono due libri scritti dal sacerdote Manuel de Jesús Benavides Barquero. M.BENAVIDES, *El Presbítero Florencio Castillo: diputado por Costa Rica en Las Cortes de Cadiz*, San José, Costa Rica 2010 e M. BENAVIDES, *El canónigo Florencio Castillo: sus luces en un México independiente y federal*, San José, Costa Rica 2013.

creazione della Diocesi di San José di Costa Rica), che raccolse il bambino, lo chiamò Francisco e gli diede il suo cognome, Calvo. Quindi Francisco Calvo fu figlio di un prete, suo nonno era un prete, ebbe tre zii preti e fu accolto da un altro prete. Come dice Ricardo Blanco “*El padre Chico* (la maniera diminutiva del nome Francisco), *por lo tanto fue de la más estricta estirpe levítica*”.<sup>386</sup>

Nell’anno 1831 fu inviato a León, Nicaragua, dove fece i suoi studi ecclesiastici nel Seminario di San Ramón. Nel 1844 fu nominato cattedratico nella prima Università di Costa Rica, “*Universidad de Santo Tomás*”, poi si dedicò alla coltivazione del caffè. Fu ordinato nell’anno 1847 e poiché la Sede Episcopale del Nicaragua e Costa Rica era senza vescovo, dovette recarsi in Honduras, alla Diocesi di Comayagua. Calvo ritornò al Paese nel 1849. Nel 1853 fu nominato cappellano dell’esercito. Senza dubbio il prete Calvo fu uno dei sacerdoti più attivi nella “*Campaña Nacional*” degli anni 1856-1857 (lotta contro gli invasori filibustieri che volevano impadronirsi dell’America Centrale). In seguito, per problemi politici (un colpo di stato contro il Presidente Juan Rafael Mora nel 1859), Francisco Calvo si trasferì in Perù. In questo Paese si iniziò alla massoneria, dove fu accettato nel 1862. Francisco Calvo rientrò in Costa Rica nel settembre del 1864, in questo stesso anno fu nominato esaminatore di grammatica castigliana all’*Universidad de Santo Tomás*. In questa Università prese il titolo di Dottore in Sacri Canonici.<sup>387</sup>

Il 2 gennaio del 1865 sotto la presidenza del sacerdote Calvo, i signori Manuel Antonio Bonilla, Leoncio de Vars, Adolfo Romero, Luciano Beeche, Aquiles Bigot, Isidro Levkowicz, Matías Esfele, Alfredo García, Federico Maison y Santiago B. Haslam si

---

<sup>386</sup> BLANCO, 1884. *El Estado, Iglesia y las reformas liberales*. p. 222.

<sup>387</sup> BLANCO, 1884. *El Estado, Iglesia y las reformas liberales*, p. 223.



accordarono per creare una loggia sotto il nome di “Caridad”. La loggia ebbe la seguente organizzazione: Venerabile Maestro: Francisco Calvo, Primo Vigilante: Manuel A. Bonilla, Secondo Vigilante: Adolfo Romero, Segretario: Luciano Becche e Economo: Leoncio de Vars. In questa stessa riunione si accettò la: “*Carta Constitutiva al Gran Oriente NeoGranadino, que tenía su sede en Cartagena, Colombia*”.<sup>388</sup>

Il prete Francisco Calvo fu un grande “collaboratore” della massoneria, non solo per il Costa Rica, bensì per tutta l’America Centrale. In America Centrale Calvo aiutò a formare logge in Guatemala e El Salvador. In Costa Rica ne formò dieci, senza contare la “Caridad”, la prima del Paese. Tutte queste logge seguirono il rito Scozzese Antico. L’appartenenza alla massoneria da parte di Calvo e di un altro prete, Carlos María Ulloa, era conosciuta da tutti in questo piccolo Paese, per cui era solo questione di tempo che si arrivasse ai primi conflitti tra il Vescovo del Costa Rica e i due preti massoni.

La massoneria era stata condannata dalla Chiesa cattolica dal 28 aprile 1738 mediante la Lettera Apostolica “*In Eminentí*”, del Papa Clemente XIII, il quale impose come castigo la scomunica a ogni cattolico partecipante nella massoneria. Se la massoneria era condannata dalla fede cattolica, che successe in Costa Rica specialmente con il vescovo del Paese quando si seppe che due dei suoi preti appartenevano a questa setta? La reazione della gerarchia ecclesiastica si fece sentire quasi un anno e sette mesi dopo la fondazione della loggia “*Caridad*”. Questa risposta si deve alle pressioni che sul Llorente ebbero l’Arcivescovo del Guatemala Mgr. Manuel F. Barrutia e del Vicario Generale della Diocesi, il prete Domingo Rivas Salvatierra. Secondo la tesi di Ricardo Martínez Esquivel, il vescovo Llorente non

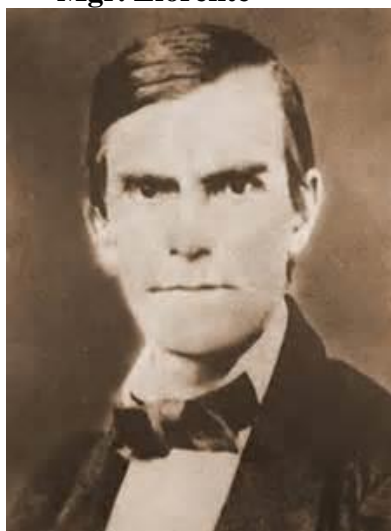
---

<sup>388</sup> R. OBREGÓN, *Presbítero Doctor Francisco Calvo (Ganganelli)*, p. 69.

voleva condannare apertamente la massoneria per diversi motivi. Il primo era che suo nipote Julián Volio Llorente, il notaio della Diocesi, apparteneva a essa. Come si poteva accettare che il notaio della Diocesi, nominato dal medesimo vescovo, fosse massone? La tesi di Martínez è che molto probabilmente il Llorente non condannasse immediatamente la massoneria come ringraziamento verso due massoni che lo aiutarono a risolvere il problema dei fondi pii che erano nel “*Tesoro Nacional*” del Costa Rica<sup>389</sup>. Questi due massoni erano suo nipote Julián Volio Llorente e José María Castro Madriz.

### **Immagine # 9**

**Julián Volio Llorente, Massone, Notaio della Diocesi di San José e Cugino di Mgr. Llorente**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

Il Llorente non disapprovò immediatamente con un documento scritto la massoneria e nemmeno divulgò che questa setta segreta era già stata condannata dalla Santa Sede. Tuttavia, dopo la diffusione della voce secondo cui i sacerdoti Calvo e Ulloa erano massoni, egli accettò la proposta del prete Rivas perché Ulloa e Calvo scrivessero un testo in cui

---

<sup>389</sup> Dal “*Tesoro Nacional*” uscì i soldi con il quale si pagava al vescovo, al capitolo della Cattedrale, il seminario e le parrocchie che non avevano soldi.

affermavano di non appartenere alla massoneria. Il 24 agosto del 1864 è lo stesso Llorente a indirizzare una lettera a Francisco Calvo e a Carlos María Ulloa, in cui li interroga se sia vero che *“U.S. [Loro] no solo no reprueban la sociedad secreta llamada franc-masoneria sino que también están afiliados en la que se dice existe en esta ciudad”*. Inoltre il vescovo chiede loro di scrivere un testo nel quale i due sacerdoti affermino che: *“si condenan y reprueban coma la Iglesia reprueba y condena las sociedades secretas y entre ellas la llamada franc-masoneria”*. Il Llorente conclude la lettera chiedendo ai due di poter pubblicare la loro risposta.

**Immagine #10**  
**Domingo Rivas Canonico del Capitolo della Cattedrale di San José**



Fonte: «Revista de Costa Rica en el siglo XIX», Tomo 1, 1902.

La risposta dei due preti fu chiara e diretta: nessuno dei due apparteneva alla massoneria e la condannavano. Mentivano, poiché erano veramente massoni. Il vescovo approfittò di questa risposta per pubblicare il 28 settembre 1866 un testo chiamato “*Copia*” nel quale apparve la risposta dei due. Ulloa esponeva nella sua risposta:

jamas [sic] he pertenecido ni pertenezco a ninguna secta condenada por la misma Santa Iglesia Catolica, [sic] madre y maestra de la verdadera luz evangelica [sic] y que condeno y repruebo todas las verdades de nuestra Santa fe, como las cree y enseña la misma Iglesia fundada por Jesucristo y gobernada por sus legítimos pastores.

È certo, però, che Carlos María Ulloa dopo questa risposta non tornò più alla massoneria.<sup>390</sup> Calvo da parte sua proclamava:

Que jamas [sic] he circulado cosas que sean contrarias al dogma Catolico, [sic] ni menos apoyado principios opuestos a la Religión Catolica, Apostolica [sic] Romana en cuyo seno quiero vivir y morir, ni que hay atacado en manera alguna al Soberano Pontífice Vicario de Jesucristo con quien debemos estar estrechamente unidos, ni que pertenezco a sociedad alguna secreta que observe y tenga tales principios ni que ataque directa o indirectamente la Iglesia Catolica, Apostolica [sic] Roma ni á [sic] la religión que dichosamente profesamos ni a su Cabeza visible el Romano Pontificio [sic] por cuyos principios moriré y si posible fuese derramaré mi sangre... cuyas sociedades las condeno y las detesto como las condena y detesta la Santa Iglesia Catolica, Apostolica Romana [sic].<sup>391</sup>

---

<sup>390</sup> R. OBREGÓN e G. BONDEN, *La masonería en Costa Rica. Tomo I*, Trejos Hermanos, San José 1938  
 scaricabili dal sito:  
 <[http://www.granlogiadecostarica.com/doc/Historia\\_De\\_La\\_Masoneria\\_Costarricense\\_Primer\\_Periodo.pdf](http://www.granlogiadecostarica.com/doc/Historia_De_La_Masoneria_Costarricense_Primer_Periodo.pdf)>  
 Citato per: R. MARTÍNEZ, *Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*, Tesis de Maestría. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2012, p. 134.

<sup>391</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Fogli 136-136v, del 28 de setiembre de 1866, San José, Costa Rica.

Queste parole del Calvo erano una evidente menzogna, perché egli faceva parte della massoneria. Non solo, ma anche dopo aver scritto questa confessione, seguì a frequentare le attività massoniche, tanto è vero che nell'anno 1875 fu scelto come Gran Maestro delle Logge massoniche dell'America Centrale (GOSCCA).<sup>392</sup> Il Calvo lasciò definitivamente la massoneria nel 1876, ma più per timore di una punizione della Santa Sede che per sua propria volontà.

Il problema della massoneria con i preti Ulloa e Calvo non finisce con queste lettere. Per le pressioni fatte sul vescovo Llorente da parte del sacerdote Domingo Rivas, Carlos María Ulloa y Francisco Calvo scrissero un nuovo testo nel quale negarono ancora una volta di far parte della massoneria. Questo testo fu pubblicato l'otto aprile 1867. Ciò evidenzia l'influenza che aveva sul vescovo Llorente il prete Rivas. Anche l'Arcivescovo del Guatemala Mgr. Barrutia raccomandò al Llorente di condannare la massoneria. Llorente seguì il consiglio del Barrutia<sup>393</sup> e scrisse due Lettere Pastorali nell'anno 1867, la prima il 20 agosto e la seconda il 12 ottobre.

---

<sup>392</sup> MARTÍNEZ, *Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*, p. 142.

<sup>393</sup> Mgr. Barrutia fece arrivare nell'anno 1867 a Roma informazione sulla massoneria in Costa Rica. Sembra che la lettera non la scrivesse lui, bensì il suo segretario. Di fatto non fu firmata. Chi scrisse la lettera espone che Mgr. Barrutia gli aveva comunicato: "*que en Costa-Rica se había [sic] introducido una logia de Masones, que lo había [sic] invadido todo, desde lo mas [sic] alto á [sic] lo mas [sic] bajo; el Presidente es el gran-Maestro [fa riferimento a José María Castro Madiz, Presidente della Repubblica per l'anno di 1867], y es tal el empeño de hacer toda la Republica masónica [sic], que hasta se han atrevido a tentar abiertamente al Sr. Obispo y su Provisor, y esta repetidas veces, para que den su nombre a la logia. Entre los canónicos [sic] hay tres, que se han hecho masones, y uno de ellos es un tal Sr. Ulloa propuesto últimamente oír [sic] el Sr. Obispo y el Gobierno para su auxiliar; no es ese el que el Sr. Obispo quería proponer pero parece que le intimido [sic] el gobierno para que le propusiese; aun mas [sic] creo el Sr. Obispo ni pensaba pedir auxiliar, y solo el Gobierno con fines siniestros le medio persuadió ó [sic] forzó á [sic] que lo pidiera....yo creo que si no se acude pronto con el remedio aquello puede parar en muy mal; porque si la defunción [sic] del clero continua siendo por otra parte el Sr. Obispo de un carácter tímido [sic] y opacado, que han de hacer los pobres feligreses*". Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1865-1873, Pos. 20-28, fasc. 564. Ff. 8-8v.

In questa lettera si dice che fu lo stesso Mgr Llorente e il suo Procuratore a scrivere all' Arcivescovo del Guatemala riguardo al problema della massoneria. Il Barrutia era consapevole che l'informazione sarebbe giunta a Roma, e che quando questa fosse arrivata, sarebbero successe due cose. La prima era che la Santa Sede

Nella prima Lettera il vescovo Llorente non scrisse molto, nè condannò la massoneria propriamente. Si limitò a riprodurre gli scritti dei papi che già avevano censurato l'associazione. In maniera diretta il Llorente cita la Costituzione Apostolica di Benedetto XIV: *Providas*, del 18 maggio del 1751 (la quale cita direttamente Clemente XII nella Lettera Apostolica *In Eminentissimi* del 24 aprile 1738); Pio VII, nella Costituzione *Ecclesiam a Jesu Christo*, del 13 settembre 1821 e Leone XII nella Costituzione *Quo Graviora*, del 13 marzo 1825. Le citazioni fatte dal Llorente dicevano che la massoneria era una setta segreta che era contro la Chiesa cattolica e che la stessa Chiesa condannava l'appartenenza ad essa, nonché qualsiasi collaborazione e aiuto nei suoi confronti.<sup>394</sup> Un fatto curioso è che Llorente non cita Pio VIII, e la sua Enciclica *Traditi Humilitati*, del 24 maggio 1829, né l'Enciclica *Mirari Vos*, del 15 agosto 1832 di Papa Gregorio XVI. Nemmeno cita nessuno degli scritti di Pio IX, come furono la *Qui Pluribus*, del 9 novembre 1846; la *Quibus Quantisque*, del 20 aprile 1849; la Encíclica *Nostis et Nobiscum*, del 8 dicembre 1849; la *Quanta Cura*, dell'8 dicembre 1864 e l'allocuzione *Multiplies Inter*, del 25 settembre 1865.

La seconda Pastorale del Llorente era una lettera più completa. In questa egli esprime il suo parere sulla massoneria e cita anche i documenti che non aveva citato nella prima. Llorente si vide obbligato a scrivere una nuova Pastorale, perché, come dice lui, il “*nuestro silencio se interprete por un asentimiento o tolerancia de nuestra parte a las falsas maliciosas aseveraciones*”. Llorente aggiunge che tutti i papi hanno condannato la massoneria, proclama che i papi “*os prohibe no solo afiliarnos sino cooperar, auxiliar,*

---

avrebbe evitato l'accettazione del prete Ulloa come possibile vescovo coadiutore e la seconda che avrebbe chiesto in maniera diretta o indiretta cosa aveva fatto Llorente per contrattaccare la massoneria esistente in Costa Rica. Di qui l'importanza dei consigli di Mgr. Barrutia al Llorente, che quest'ultimo seguì per evitare di essere rimproverato da Roma per non avere agito come gli spettava.

<sup>394</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48. Lettera Pastorale del Vescovo del Costa Rica Monsignor Anselmo Vicente Llorente y la Fuente, sulla massoneria. Fogli 141-149v, del 20 agosto 1867, San José, Costa Rica.

*favorecer ò encubrir dichas sociedades bajo pena de excomuni3n mayor*”. La ragione di questa punizione stava, secondo il vescovo, nel fatto che era la massoneria ad affermare che il Papa era un truffatore e un bugiardo, che i vescovi erano ignoranti, che la scomunica funzionava solo per spaventare beghine e sagrestani. Per il Llorente l’affermazione pi3 pericolosa fatta dalla massoneria era l’istigazione alla disobbedienza contro il Papa, i vescovi e la stessa Chiesa, persone e istituzione che cercavano solo la salvezza di ogni fedele. Per questo Llorente sostenne che la massoneria era un pericolo per la Chiesa, che si doveva combattere, e che una maniera per farlo era non prendere parte ad essa.<sup>395</sup>

Questa Lettera Pastorale fu l’ultimo documento pubblico che il Llorente scrisse contro la massoneria, ma la lotta tra massoneria e gerarchia cattolica non finì; bensì si prolungò per il coinvolgimento di altri massoni. Davanti alle due Pastorali del vescovo giuseppino, Lorenzo Montufar,<sup>396</sup> una delle figure pi3 notevoli del liberalismo e della massoneria in Costa Rica e in America Centrale, intervenne nella discussione sulla massoneria. Lo fece per due motivi: il primo era la sua appartenenza alla massoneria, il secondo sta nel fatto che il vescovo approfittò della pubblicazione della Pastorale il 13 ottobre 1867 per esprimere la sua gioia che *“nuestro pueblo ha rechazado con una justa indignaci3n [sic] el peri3dico llamado “El*

---

<sup>395</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48. Lettera Pastorale del Vescovo del Costa Rica Monsignor Anselmo Vicente Llorente y la Fuente, sulla massoneria. Fogli 150-160v, del 12 ottobre 1867, San Jos3, Costa Rica.

<sup>396</sup> Lorenzo Montufar y Rivera, politico e avvocato. Nacque in Guatemala l’11 marzo 1823. Si sposò in Costa Rica il 26 gennaio del 1851 con María de Jos3 Madriz Enríquez, figlia del sacerdote Juan de los Santos Madriz y Cervantes y Paulina Enríquez Díaz Cabeza de Baca. Prende la laurea in diritto presso la Universidad de San Carlos in Guatemala. In Costa Rica svolse diverse professioni come: Magistrato, Ministro degli Affari Esteri in due periodi, 1856-1857 e 1870-1873. Inoltre, fu Rettore dell’Universidad de Santo Tomás, prima università del Costa Rica. In questo centro di studi superiori fu professore di Diritto Internazionale. Fu anche Ministro del Costa Rica davanti alla corona britannica in Inghilterra. Per il Guatemala fu Ministro degli Affari Esteri e candidato alla presidenza. Le sue caratteristiche politiche erano il suo liberalismo, così come il suo estremo anticlericalismo e fu nemico giurato dei gesuiti. Morì il 21 maggio del 1898.

*Quincenal Josefino* ””,<sup>397</sup> giornale di proprietà di Lorenzo Montufar. Montufar argomentò così la sua posizione:

La moral masónica está concretada en estos lacónicos preceptos que se inculcan a todos los iniciados, como leyes que jamás les es dado traspasar: Respeto a Dios, a la religión y a las leyes. Tolerancia, amor y caridad para con los hombres. Hospitalidad, amparo y protección para con los hermanos. Trabajar para vivir: estudiar para saber: saber para enseñar. Hacer a todos el bien que apetece. No hacer a nadie mal que no queramos. Estos preceptos masónicos no son más que la repetición del Decálogo, no son más que un resumen de la moral del Evangelio. Condenar una sociedad que los profesa, como las leyes que no le es dado traspasar, sería condenar el código supremo que dictó Dios a Moisés en las alturas del Sinaí, sería condenar el Evangelio.

En la Logia se enseña al iniciado los deberes del hombre para con Dios, para consigo mismo y para con los demás hombres. He aquí lo que se le dice, ¿Qué es lo que el hombre debe a Dios? Le debe la existencia, le debe el ser, le debe el alma; esa alma que no es otra cosa que un soplo divino, que a su vez vuelve a unirse al todo de que salió, y es la que da al hombre el imperio sobre todos los animales de la creación. La creencia en un Dios es indispensable como base de toda moral, porque sin esta creencia todo sería desorden y crimen sobre la tierra. La infracción de las leyes, el homicidio y el asesinato destruiría enteramente la sociedad.<sup>398</sup>

Il Montufar presentò la massoneria come una scelta etica-spirituale che rispettava l'ordine stabilito. Secondo lui essa propugnava lo stesso pensiero che aveva e promulgava la Chiesa in materia morale e politica. Questa proposta di Dio-Religione-Stato da parte di Lorenzo Montufar si contrapponeva alla visione che esprimeva il vescovo, il quale presentava

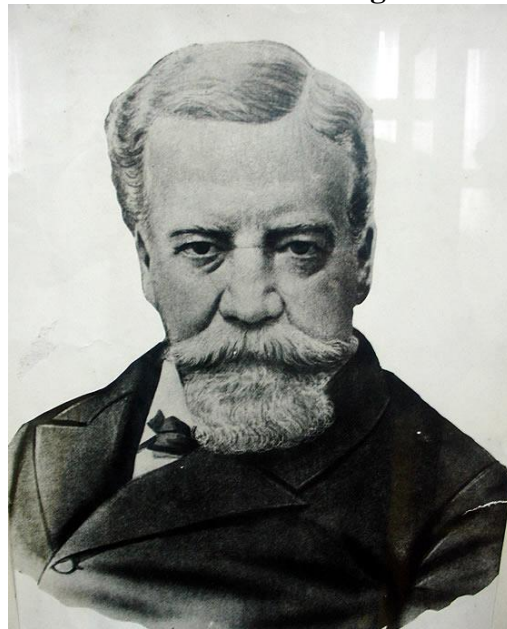
<sup>397</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48. Lettera Pastorale del Vescovo del Costa Rica Monsignor Anselmo Vicente Llorente y la Fuente, sulla massoneria. Fogli 159, del 12 ottobre 1867, San José, Costa Rica.

<sup>398</sup> F. GÓNGORA, *Mis últimos documentos de la Masonería Centroamericana Antigua y Aceptada. Años 1809-1939*, GLCR, San José 1940. Citata in: MARTÍNEZ, *Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*, p. 136.



la massoneria come una setta contraria all'ordine stabilito ed esistente. Montufar voleva invece mostrare la massoneria alla popolazione costaricana come un'istituzione normale, che, oltre a rispettare l'ordine stabilito, cercava il benessere di tutti. Così il Llorente trascorse gli ultimi anni del suo periodo di governo vescovile, difendendo le tesi della Santa Sede contro i massoni che presentavano la massoneria come un gruppo intellettuale superiore, il cui principale scopo era il bene del Paese e dei suoi cittadini. Questo rapporto conflittuale continuò fino alla morte del Llorente, quando, per la scelta del nuovo vescovo, agli interessi civili ed ecclesiastici già in gioco, si aggiunsero anche quelli dei liberali massoni, che entrarono con decisione nella discussione sulla nomina, cercando di imporre il proprio candidato. Questo tema sarà però sviluppato con maggior ampiezza nel Capitolo IV.

**Immagine # 11**  
**Lorenzo Montufar. Massone guatemalteco**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

### 3. Rapporto Chiesa costaricana e Santa Sede

Il rapporto fra la Chiesa cattolica costaricana e la Santa Sede durante il periodo vescovile del Llorente fu sporadico. Anzi si può dire che a malapena vi furono relazioni fra le due parti. Ad esempio, Llorente non inviò mai una informativa sullo stato della diocesi dopo il 1851, così come da Roma non venne mai richiesta un'informativa del genere al vescovo costaricano (anche se la “*relatio ad limina*” era prevista nel diritto canonico fin dai tempi di Sisto V). Le relazioni che si ebbero in questo periodo tra le due istituzioni avvennero indirettamente attraverso il rappresentante della Santa Sede, il Nunzio Apostolico. Dopo la creazione della Diocesi di San José di Costa Rica nel 1850, il primo rappresentante della Santa Sede per il Costa Rica riconosciuto dal Governo il 22 gennaio 1852<sup>399</sup>, fu Mgr. Luigi Clementi, Nunzio Apostolico per il Messico e il Centro America, già Arcivescovo titolare di Damasco. Se egli non fece grandi cose per rafforzare le relazioni tra Santa Sede e Costa Rica, ciò non fu dovuto alla sua incapacità, bensì soprattutto alla difficoltà delle comunicazioni e dei trasporti. Già essere Nunzio solo per Messico implicava un consistente impegno, ma esserlo anche per tutta l'America Centrale lo rendeva ancora più complesso e difficile.

Tra le iniziative prese da Mgr. Clementi vi fu quella di chiedere a tutti vescovi dei Paesi in cui egli era rappresentante della Santa Sede una informativa sulle rispettive diocesi. Nel caso costaricano la relazione che ricevette non conteneva notizie rilevanti. Ciò per due motivi: il primo è che Mgr. Llorente la scrisse due anni dopo quella inviata a Roma dal Vicario Capitolare, il prete del Campo, mediante il Nunzio di Bogotá, Mgr. Bussioni: dunque era passato un lasso di tempo troppo breve perché si potessero aggiungere elementi

---

<sup>399</sup> R. BLANCO, *Obispos, Arzobispos y Representantes de la Santa Sede en Costa Rica*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José, Costa Rica 1984, p. 143.

significativi. Il secondo motivo è che il documento fu scritto pochi mesi dopo che Llorente aveva assunto il compito di Vescovo del Costa Rica, e come si sa, egli aveva vissuto in Guatemala e sapeva molto poco del Paese. Tanto è vero che il testo non si discostava molto da quello scritto dal sacerdote del Campo. Questa informativa riguardava, come dice Mgr. Sanabria: “*informar sobre la religiosidad de los costarricenses y de lo mucho que había que trabajar para impulsar la vida religiosa...era una relación de esperanza y nada más*”.<sup>400</sup>

Questo è il contenuto della relazione, ma si deve chiarire che ciò che Mgr. Clementi richiese era specificamente una informativa sul modo di scegliere il Vicario Capitolare, sull’educazione dei giovani, sui seminari, la condotta del clero, il numero dei fedeli e lo stato religioso e morale delle diocesi. E il Llorente non disse un gran che’ sui questi temi. Un altro lavoro effettuato dal Clementi fu far arrivare a ogni vescovo i documenti ufficiali prodotti da Roma. Un esempio fu l’invio della Bolla “*Ineffabilis Deus*”, che proclamava il dogma dell’Immacolata Concezione. Il servizio del Nunzio Clementi finisce nell’anno 1861 a causa della sua espulsione voluta da Benito Juárez, nel quadro della sua riforma liberale dello stato nel decennio del 1860<sup>401</sup>. L’ultima informativa sulla situazione costaricana inviata a Roma da Mgr. Clementi fu nell’anno 1856, affermò che la Diocesi di San José si trovava in un triste stato a causa della mancanza di mezzi economici e per le difficoltà nel far crescere la religiosità del popolo costaricano. Inoltre sostenne che nel Paese la libertà di stampa esistente era pericolosa, dal momento che chiunque poteva scrivere qualcosa contro il vescovo, la Chiesa e i sacerdoti, senza che ne sortissero conseguenze. Un esempio fu l’articolo pubblicato

---

<sup>400</sup> SANABRIA, Anselmo Llorente y Lafuente. *Primer Obispo de Costa Rica*, p.108.

<sup>401</sup> V.SANABRIA, *Delegaciones Apostólicas en el siglo XIX*, in *Estudios Historiográficos. Monseñor Víctor Manuel Sanabria*, a cura di M. Picado e J.A Quirós (ed), Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José, Costa Rica 2006, p. 141.

il 10 marzo del 1855, nel giornale chiamato «Eco del Irazú»,<sup>402</sup> che il Nunzio riassumeva così:

habla del Ilustrisimo Sr. Obispo, y le nombra muchas veces para ajarle y escarnecerle, para llamarle ignorante, inútil, colérico, frenético, avaro y otros epítetos de este jaez; llama al Clero entre otras cosas, corrupto, voraz, impio e ignorante hasta en las ceremonias mas [sic] vulgares de la Iglesia<sup>403</sup>

Nel 1864 arrivò in Messico Mgr. Dott. Francesco Meglia, che fu il Nunzio per il Messico durante il periodo dell'Imperatore Massimiliano. All'inizio Mgr. Meglia era solamente incaricato per il Messico, ma dovette poi intervenire sugli aspetti religiosi dell'America Centrale. Dopo la caduta dell'imperatore egli ebbe la necessità di trasferirsi in Guatemala. Da quel posto inviò rapporti a Roma sui problemi che nascevano nell'area in seguito al mancato rispetto dei Concordati firmati. Dal 1866 fino al 1868 la regione non ebbe alcun rappresentante della Santa Sede. Nel 1869 Mgr. Serafino Vanutelli, Arcivescovo di Nicea, fu nominato Delegato Apostolico delle Repubbliche americane del Sud che erano: Perú, Ecuador, Nueva Granada (Colombia), Venezuela, ma anche di Costa Rica, El Salvador e Honduras. Egli aveva come residenza la città di Quito in Ecuador. Per ovvi motivi, questa rappresentanza non ebbe grande impatto in Costa Rica: la lontananza e la quantità di Paesi in cui l'inviato della Santa Sede doveva agire furono sufficienti motivi per comprendere che

---

<sup>402</sup> L'Irazú è un vulcano esistente in Costa Rica, che dopo il 1723 ha avuto almeno 23 eruzioni fino al 1965. È uno dei vulcani più attivi del Costa Rica e vicino alla città Capitale (a 43 chilometri) e alla città di Cartago (a 11 chilometri), terza città importante del Paese. Fu per la sua attività e forza che si prese il suo nome per dare il titolo a questo giornale.

<sup>403</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Fogli 37-43, risposta del signor Francisco M. Iglesias all'articolo pubblicato nell' Eco del Irazú. 24 marzo di 1855, San José, Costa Rica.

nella piccola Repubblica del Costa Rica il suo operato sarebbe stato percepito in modo molto debole.<sup>404</sup>

Si è visto che durante l'episcopato di Mgr. Llorente le comunicazioni tra Santa Sede e la gerarchia cattolica costaricana non fu molto frequenti, ma non furono del tutto assenti. Dopo della “*Cuestión de los diezmos*” e il Concordato, il successivo documento di una certa importanza che arrivò da Roma al Costa Rica fu la dichiarazione dell'Università di Santo Tomás di Costa Rica come Università Pontificia nel 1853. Un elemento importante fu che quest'università, creata nell'anno 1843 con ideali liberali, dopo il suo riconoscimento come Pontificia Università di Santo Tomás di Costa Rica ebbe nel decennio del 1860 tre rettori massoni: José María Castro Madriz (1865-1866), Manuel Aguilar Mora (ad hoc 1866) e Lorenzo Montufar (1867-1868).<sup>405</sup>

**Immagine # 12**  
**José María Castro Madriz, Presidente di Costa Rica, massone e Rettore**  
**dell'Univrsità di Santo Tomás**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

<sup>404</sup> SANABRIA, *Delegaciones Apostólicas en el siglo XIX*, p. 142.

<sup>405</sup> MARTÍNEZ, *Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*, p. 120.

La dichiarazione di Pontificia Università era ben lungi dall'essere un atto formale oppure un semplice omaggio, poiché il vescovo del Paese assumeva autorità e ingerenza nell'università, come si può vedere nel Breve inviato dalla Santa Sede. Innanzitutto il Breve stabiliva:

Jam vero cum Nobis nuper supplicatu fuerit nomine Governii Reipublicae de Costarica ut Univeritatem in Civitate S. Josephi ejusdem Reipublicae principe existentem Pontificiam declararemus, eidemque omnia privilegia et honores, quos vocant Apostolicos hujusmodi Univeritatibus concedi solitos attribueremus

Il riconoscimento di Università Pontificia comportava l'attribuzione al vescovo di questi doveri e diritti:

1° Il Vescovo dovrà liberamente scegliere e destinare il testo per le Cattedre Teologiche, d'Istoria [sic] Ecclesiastica, di Sagra Scrittura, ed in genere di tutte quelle Cattedre, che costituiscono la facoltà Teologica.

2° Verrà istituito il Collegio Teologico Canònico [sic] composto di tutti Professori delle syndicate [sic] Cattedre, del quale sarà sempre Presidente il Vescovo pro tempore.

3° Il Vescovo determinerà gli esercizi di pietà da praticarsi nella Università dai Giovani studenti.

4° Invigilerà il Vescovo perché l'insegnamento in tutti gli altri rami sia conforme alle dottrine della Fede, è della Morale Cristiana.

5° Ferma restando la cura pastorale del Vescovo sulla Università, il medesimo invigilerà in modo speciale sulla condotta religiosa, è morale di tutti coloro, che compongono l'Università medesima.

6° Li professori di qualunque ramo d'insegnamento essi siano, faranno innanzi al Vescovo la professione di Fede giusta la formola della S. M. di Pio IV; é la ripeteranno nella riapertura annuale dell'Università.

7° Il vescovo avrà la stessa influenza ed attribuzione sulli [sic] Collegi come ai N. 3. 4. 5; é sulle scuole d'insegnamento primario, é secundario [sic].

8° Li seminari sono di piena, ed assoluta dipendenza dei respetivi [sic] Vescovi anche nell'insegnamento.

9° Verranno tolte dallo statuto le raccomandazioni, [sic] che vi si fanno, di taluni libri prohibiti, [sic] ne si raccoman[da] deranno [sic] ai giovani per la lettura altri libri che fossero vietati<sup>406</sup>.

Tutti questi punti furono accettati da parte del Governo del Costa Rica senza sollevare problemi il 24 ottobre 1853 mediante decreto esecutivo che diede l'*exequatur* per la pubblicazione del Breve pontificio. Sotto il titolo di Università Pontificia l'Università di Santo Tomás, come già si è detto, ebbe tre rettori massoni, ma il vescovo Llorente non sollevò sul piano pubblico obiezioni. Il silenzio da parte del vescovo Llorente deriva dalla sua posizione, che mirava a non volere creare o cercare ulteriori problemi con il governo civile. Egli sapeva molto bene che José María Castro Madriz, Manuel Aguilar Mora e Lorenzo Montufar erano massoni, quell'informazione era di dominio pubblico, ma egli non intervenne. Non sollevò la questione né presso il governo dell'università, né presso il Governo civile né alla Santa Sede. Oggi appare una curiosa maniera di guidare una Università Pontificia, ma il contesto storico e geografico aiuta a comprenderne le ragioni.

---

<sup>406</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Fogli 31-31v, del 26 de julio de 1853, San José, Costa Rica.

A causa della dichiarazione del dogma dell'Immacolata Concezione arrivò al Paese un nuovo documento da Roma. Il 29 agosto del 1855 il Vescovo Llorente pubblicò, mediante un editto, la Bolla papale che definiva il dogma della Immacolata. La pubblicazione comprendeva esclusivamente la Bolla, il vescovo non aggiunse quasi niente. Le poche parole scritte dal Llorente furono dirette a renderla pubblica nel Paese. Alla fine dell'editto il vescovo concludeva dicendo:

Y para que tan importante declaratoria tenga en Nuestro Obispado la debida solemnidad, mandamos: que el Domingo inmediato se anuncie por los Señores curas al pueblo su publicación para el siguiente, y que esta se haga inter missarum solemnity, cantándose al fin de la misa un solemne Te Deum en acción de gracias y en seguida las letanias [sic] de la Santísima Virgen. Durante estas oraciones se dará un repique General.<sup>407</sup>

Il testo conteneva solo la Bolla, nella quale si spiegava perché Maria è Immacolata. Inoltre chiariva che la credenza che Maria fosse Immacolata era molto antica e che in quell'anno solo se ne dichiarava il dogma. La cosa più importante della Bolla per questo periodo fu la seguente affermazione scritta nel documento papale: *“La Iglesia Católica, que enseña siempre por el Espíritu Santo, es columna y sosten de la verdad, como poseedora de una doctrina recibida de Dios”*.<sup>408</sup> Quest'argomento dopo pochi anni si rivelò, come vedremo, di grande importanza in Costa Rica nella lotta fra la gerarchia ecclesiastica cattolica e i liberali-massoni.

---

<sup>407</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Fogli 43-49, del 29 de agosto de 1855, San José, Costa Rica.

<sup>408</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Foglio 44, del 29 de agosto de 1855, San José, Costa Rica. Editto che conteneva la bolla sul dogma dell'Immacolata Concezione, pubblicata in spagnolo per il Vescovo di Costa Rica Monsignor Llorente.



Nell'anno 1865 fu il Vescovo del Costa Rica che scrisse una lettera al Papa. Lo scritto aveva come contenuto la richiesta di nominare Domingo Rivas Salvatierra come Vescovo Ausiliare del Paese. Il Llorente argomentò che la domanda era dovuta a vari motivi. Fra questi: il vescovo si sentiva già molto vecchio, aveva 65 anni, la sua salute non era la migliore (in effetti quest'affermazione risponde a verità: soffriva di varie malattie), la diocesi era troppo grande per un solo vescovo e il lavoro da fare era molto e lui non poteva più svolgerlo da solo. Mgr. Llorente argomentava che il futuro vescovo avrebbe potuto contare fin dal primo momento su denaro sufficiente per vivere e lavorare tranquillamente. Per il posto di vescovo ausiliare raccomandava il prete Domingo Rivas, perché già Vicario Generale, canonico teologale della chiesa Cattedrale e il prete più preparato del clero costaricano sulle materie ecclesiastiche. Si trattava inoltre di un uomo umile e d'eccellenti costumi.<sup>409</sup>

La risposta ricevuta da Roma sulla richiesta non è facilmente comprensibile. Mediante una lettera datata: Roma, 15 agosto 1865, il Cardinale Antonelli comunicava che non era possibile accettare la richiesta fatta dal Vescovo del Costa Rica per due motivi: 1°) “*Canonicus Rivas renuntiavetur Episcopus cu[o]n titulo coadjutoris et futuri successoris tui*” e 2°) “*ut istius Reipublicae Costaricensis fragilis consensus accedat*”. I due argomenti menzionati da parte dell'Antonelli sono veramente strani per l'anno 1865. Per quanto riguarda il primo, fino a oggi non si sa se veramente Rivas Salvatierra rinunciò pubblicamente alla possibilità d'essere il Vescovo Ausiliare di San José. Lo stesso Antonelli nella lettera scrisse che non aveva certezza di quella rinuncia. La seconda giustificazione, che menzionava l'esistenza di qualche fragilità nel consenso del Governo costaricano, non è comprensibile,

---

<sup>409</sup> Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1865-1873, Pos. 20-28, fasc. 564. Ff. 4-4v.

perché nell'anno della lettera, il 1865, il presidente del Paese era Jesús Jiménez Zamora, uomo cattolico che non aveva rapporti con la massoneria, setta che allora si stava ancora organizzando in Costa Rica. È vero che nell'anno 1865 erano cominciati i problemi tra massoneria e la gerarchia della Chiesa cattolica costaricana, ma questo non era un motivo sufficiente per dire che Jesús Jiménez era contrario alla nomina del Domingo Rivas come Vescovo Coadiutore del Costa Rica. Innanzitutto perché non ci sono testimonianze circa un possibile rifiuto da parte del Governo dell'epoca nei confronti della nomina del Rivas, né si può dire che Jiménez avesse vincoli con i massoni; anzi, quando egli tornò al potere nel 1868 fece chiudere le logge con le forze militari del Paese.<sup>410</sup> Per questi motivi gli argomenti esposti dal Cardinali Antonelli appaiono scarsamente credibili. In ogni caso alla fine, Rivas non arrivò mai alla Sedia Vescovile del Costa Rica.

**Immagine # 13**  
**Jesús Jiménez Zamora Presidente de Costa Rica (1863-1866 e 1868-1870)**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

---

<sup>410</sup> MARTÍNEZ, *Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*, p. 137.

L'ultima comunicazione che arrivò da Roma in Costa Rica fu quella riguardante il Concilio Vaticano I. Il Llorente era a conoscenza della convocazione del Concilio dalla lettera inviatagli nell'agosto del 1868 da Mgr. Piñol, Arcivescovo di Guatemala. In quella corrispondenza era compresa la Bolla "Æterni Patris" del 29 giugno e l'allocuzione concistoriale del 22 luglio 1868. Mgr. Llorente considerò questo viaggio alla Basilica del Principe degli Apostoli come un'opportunità per rendere conto al successore di Pietro, Pio IX, del suo lavoro come primo vescovo di Costa Rica. L'8 marzo 1869 comunica la decisione di intraprendere il viaggio con una lettera a Mgr. Piñol, dove gli esprime il suo desiderio di essere suo compagno di viaggio dal porto di Puntarenas in Costa Rica.

La situazione politica del Paese nel 1869 era favorevole per la Chiesa Cattolica. Il 1° novembre 1868 fu deposto José María Castro Madriz come Presidente del Costa Rica, un massone che con Lorenzo Montufar e altri massoni aveva dichiarato la guerra alla gerarchia della Chiesa cattolica. Al posto di Castro Madriz arrivò Jesús Jiménez Zamora, uomo che oltre ad essere cattolico, era consapevole che uno dei gruppi che erano contro di lui erano i massoni. Per questo fece chiudere tutte le logge esistenti in Costa Rica, facendo indirettamente un favore ai cattolici. In questo contesto il Llorente comunicò ai suoi fedeli la sua partenza per *"cumplir con el mandato del Vicario de Jesucristo, que nos llama hacia a él á la ciudad eterna, para que reunidos en Concilio Ecuménico que abrirá su primera sesión el ocho de Diciembre del presente año, con el fin de remediar los males que aflijen [sic] a la esposa inmaculada del Cordero"*. Inoltre, comunicò che il suo Procuratore e Vicario Generale, il presbitero Domingo Rivas, sarebbe stato il Governatore della Diocesi per il periodo in cui egli si trovava fuori del Paese, e che in caso di morte sarebbe stato sostituito nel seguente ordine: in primis dal Decano della Cattedrale, Ramón María González, e in

secondo luogo dal sacerdote Benito Sáenz.<sup>411</sup> La nomina di Rivas era dovuta a precise considerazioni: il Vescovo sapeva che, fino a quando Jiménez fosse stato Presidente, al governo del Rivas non sarebbe stati posti ostacoli: prima di tutto perché il Governatore era nelle simpatie di Jiménez, e poi perché i nemici del Rivas -i massoni- non avrebbero potuto fare quasi nulla contro di lui, dal momento che il Presidente non lo avrebbe permesso.<sup>412</sup>

Dieci giorni dopo la comunicazione della sua partenza per il Concilio Vaticano I, che sarebbe stata il 29 agosto 1869, il vescovo pubblicò un editto nel quale annunciava il giubileo decretato dal Papa Pio IX, in occasione del concilio. La pubblicazione era precisamente la Lettera Apostolica di Pio IX, in cui si concedevano indulgenze a chi avesse visitato alcune chiese a Roma (San Giovanni in Laterano, Santa Maria Maggiore e San Pietro), e avesse fatto certi atti di pietà religiosa: pregare per la pace, la conversione degli infedeli, la propagazione della fede cattolica, il trionfo della Chiesa cattolica, digiuni di tre giorni, confessarsi, prendere il Santissimo Sacramento e fare opere di carità, come l'elemosina ai poveri.<sup>413</sup> Com'è ovvio, poiché la stragrande maggioranza dei costaricani non poteva permettersi un viaggio fino a Roma, la Santa Sede prevede che si potessero concedere le indulgenze anche a chi visitava alcuni templi del Paese. Mgr. Llorente, quindi, comunicò che in Costa Rica le chiese che si potevano visitare per guadagnare l'indulgenza erano: nella città capitale la Cattedrale, e la chiesa di “*Nuestra Señora de las Mercedes*”, a Cartago, le chiese di “*Nuestra Señora del Carmen*” e la “*Basílica de Nuestra Señora de los Ángeles*”, a Heredia la chiesa della “*Inmaculada Concepción*” e “*Nuestra Señora del Carmen*”, a Alajuela la chiesa parrocchiale

---

<sup>411</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Folio 174, del 5 de julio de 1869, San José, Costa Rica.

<sup>412</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 248.

<sup>413</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Folio 175-179, Edicto que promulga el Jubileo por el Concilio Vaticano I, del 15 de julio de 1869, San José, Costa Rica.

e quella della “*Agonia*”.<sup>414</sup> Da questo elenco emerge che il Vescovo non estese la concessione a nessuna chiesa della provincia di Guanacaste. È vero che quella era una provincia “lontana” dal centro del Paese, però essa fu anche una delle prime in Costa Rica ad essere evangelizzata e la provincia più contesa dalla diocesi e dal Nicaragua, che la voleva inglobare nel suo territorio statale. Difficile capire le ragioni di questa decisione che appare una strana maniera dio manifestare gratitudine ad una popolazione che era rimasta fedele al Vescovo di Costa Rica.

Il Llorente arrivò a Roma insieme alla maggioranza dei vescovi dell’America Centrale. Dall’Istmo Centroamericano andarono Mgr. Piñol y Aycimena, Arcivescovo di Guatemala, Mgr. Juan Zepeda di Comayagua, Honduras e Mgr. Ulloa dal Nicaragua. L’unico vescovo che non andò fu Mgr. Pineda y Saldaña di San Salvador.<sup>415</sup> Mgr. Llorente partecipò alla riunione preparatoria del Concilio nella Cappella Sistina il 2 dicembre, poi prese parte alla prima, seconda e terza sessione celebrate nella Basilica di San Pietro. Nella terza sessione, effettuata il 24 aprile 1870, si promulgò la costituzione dogmatica “*De Fide Catholica*,”<sup>416</sup> sulla quale Llorente votò con un placet. Dopo questa data, la pace e la tranquillità con cui il Llorente era partito dal Costa Rica terminò per un colpo di Stato provocato in Costa Rica dai liberali-massoni.

Il 27 aprile 1870, un gruppo di liberali, massoni e militari costaricani fecero un colpo di Stato contro Jesús Jiménez, e prese il potere Tomás Guardia Guitérrez, il primo militare-liberale al potere in Costa Rica. Ora sì, il sacerdote Rivas si trovava in pericolo. Per questo

---

<sup>414</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Folio 175-179, Edicto que promulga el Jubileo por el Concilio Vaticano I, del 15 de julio de 1869, San José, Costa Rica.

<sup>415</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 250.

<sup>416</sup> Ibid.

motivo Mgr. Llorente chiese permesso alla Congregazione del Concilio per tornare in patria prima della conclusione dell'assise ecumenica. Ricevette una risposta affermativa e rapidamente rientrò in patria il 1° luglio del 1870 giungendo alla città capitale la domenica 10 luglio. Il colpo di stato guidato dai liberali non era l'unico problema a cui aveva dovuto fare fronte la gerarchia cattolica mentre egli era a Roma. Tre furono i compagni di viaggio del vescovo. Due erano preti: il Dottore Carlos María Ulloa e José Maria Brenes e il cittadino Vicente Segreda, che era il segretario particolare del vescovo durante questo viaggio. All'inizio del mese di gennaio del 1870 i due preti ritornarono in patria, il 15 febbraio il giornale "El Quincenal Josefino", che era di proprietà del guatemalteco Lorenzo Montufar, liberale, massone e nemico dichiarato della Chiesa cattolica, pubblicò un articolo in cui si diceva che il Llorente si trovava sotto processo da parte del Papa Pio IX. La curia di San José reagì pubblicando nella "Gaceta Oficial" un testo dove diceva che la notizia era completamente falsa.<sup>417</sup> In effetti secondo i documenti che si trovano negli Archivi Vaticani, questo supposto processo non ebbe mai luogo, perché non vi è di questo nessun accenno. Non si sa se esiste un nesso tra il rientro a San José dei collaboratori di Llorente e l'attacco che gli portò il giornale massonico: in ogni caso si può dire che, per motivi politici il Concilio per il Llorente si concluse prima del previsto.

#### **4. Il rapporto fra Stato e Chiesa Cattolica nel periodo 1850-1870**

In questa quarta parte del capitolo si esamineranno diversi temi che evidenziano non solo la relazione tra la Chiesa cattolica costaricana e il Governo civile, ma anche la posizione della Santa Sede di fronte a tali eventi. I fatti da analizzare saranno: la guerra nella quale il governo

---

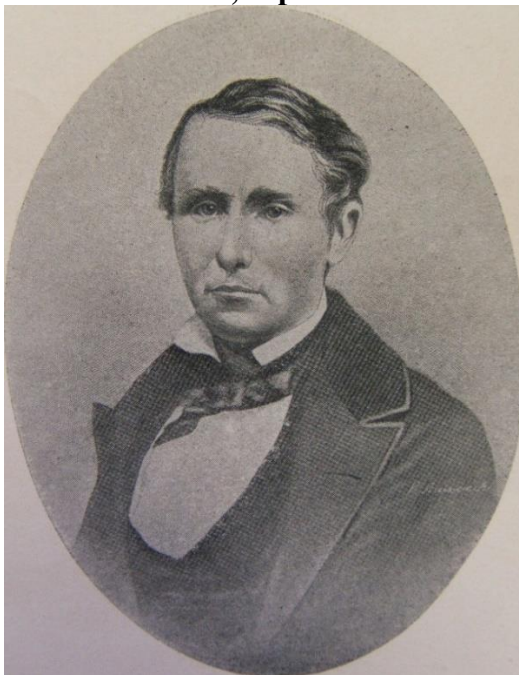
<sup>417</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 251.

del Costa Rica dovette affrontare un gruppo chiamato di *filibustieri*, che voleva appropriarsi della regione centroamericana; guerra che cominciò nel 1856 e che finì nel 1857. Il secondo punto sarà l'espulsione del primo Vescovo del Costa Rica Mgr. Llorente da parte del Presidente del Paese Juan Mora Porras per motivi personali; il terzo saranno alcune vicende che si sono succedute dal 1861 fino all'arrivo dei liberali al potere il 27 aprile di 1870. In quest'ultimo arco temporale vi furono fatti relativamente poco importanti nel rapporto Stato-Chiesa, ma che tuttavia necessitano di considerazione, come la nuova Costituzione del 1861, che si mormorava avrebbe dichiarato la libertà religiosa in Costa Rica. Da ultimo, l'arrivo del Generale Tomás Guardia Gutiérrez al potere civile costaricano: egli fu il primo militare, liberale e massone a ricoprire questo incarico nel Paese.

#### **4.1 La guerra contro i Filibustieri 1855-1857: Una Guerra Santa, una Guerra Patria**

È importante analizzare questa guerra perché essa rappresentò uno spartiacque nella storia del Paese diventando il mito fondativo della Nazione. Nell'anno 1855 il Nicaragua, Paese limitrofo del Costa Rica, fu occupato da un gruppo di avventurieri chiamati “Gli Immortali” guidati dallo statunitense William Walker. Il gruppo di filibustieri giunse in Nicaragua approfittando della sanguinosa guerra civile tra liberali e conservatori che questa Nazione affrontava già dal 1854. I liberali, denominati “democratici”, videro in Walker l'uomo che poteva al contempo aiutarli a porre fine alla guerra e togliere il potere al presidente Fruto Chamorro.

**Immagine # 14**  
**William Walker, capo dei Filibustieri**



Fonte: «Revista de Costa Rica en el siglo XIX», Tomo 1, 1902.

Le intenzioni di Walker erano molteplici e completamente diverse da quelle che credevano i liberali nicaraguensi. Il suo arrivo rispondeva principalmente all'ambizione di poter controllare la "Via del Transito"<sup>418</sup> (non si può dimenticare che egli era figlio della nazione che professa il "Destino Manifesto"), e governare Nicaragua approprio beneficio. Ciò è confermato dal fatto che, dopo essersi impadronito del Nicaragua, indisse elezioni "democratiche" il 29 giugno 1856, che vinse con frode.

---

<sup>418</sup> Questa era la via marittima più breve per arrivare dall'America Centrale agli Stati Uniti o viceversa, ad est o ad ovest. La "Via del Tránsito" era un passaggio attraverso il fiume San Juan, che marca il confine tra Nicaragua e Costa Rica. Questo fiume, che sfocia nel "Lago de Nicaragua", permetteva allora (e ancora lo permette) la navigazione dal Mar dei Caraibi fino alla Baia della "Virgen", sul lato occidentale del Lago. Da quel punto si poteva andare a cavallo o a dorso di mulo fino al porto di "San Juan del Sur" e raggiungere la costa Pacifica del Nicaragua. Questa "Via" era controllata dal Comodoro Cornelius Vanderbilt (per conto della compagnia chiamata Accesory Transit Company), ed era usata per lo più da persone che volevano arrivare in California negli anni della febbre dell'oro.



Il problema dei filibustieri per il Costa Rica non cominciò dopo l'insediamento al potere di Walker in Nicaragua. Il Presidente del Costa Rica, Juan Rafael Mora Porras, aveva già compreso fin dalla metà del 1855 che l'ambizione di Walker avrebbe rappresentato una minaccia per il Paese e per tutta la regione centro-americana. Lo avevano messo in guardia le comunicazioni del suo Ministro a Washington, Felipe Molina. Il Molina specificamente diceva che il principale obiettivo di Walker era appropriarsi della Via del Transito e unificare le cinque repubbliche del Centro America per farne una sola e poi annetterla agli stati schiavisti del Sud dell'Unione Americana.

Mora, con un proclama pubblicato il 20 novembre 1855, annunciò al popolo costaricano che si doveva preparare ad una lotta contro gli avventurieri che avevano preso il potere in Nicaragua. Nel testo diffuso da Mora, si affermava che il Costa Rica era minacciato da una banda di sconosciuti, che volevano togliere la pace, la ricchezza e la felicità dei costaricani. Con questo argomento Mora incitava il popolo a prendere le armi a difesa della patria. Nel suo discorso, Mora proclamò che la patria era come una santa madre, che doveva essere difesa a costo dello sterminio dei suoi nemici. Questa retorica aveva il fine di preparare la popolazione all'impatto che una possibile guerra avrebbe provocato. Mora non si proponeva solo di comunicare che il Paese sarebbe entrato in guerra, ma anche di ricordare ai cittadini che sarebbero stati loro stessi a dovere combattere in difesa della patria.

Davanti a questa minaccia, quale fu il ruolo giocato dalla gerarchia della Chiesa cattolica costaricana? Mgr. Llorente come "buon" costaricano e alleato del potere civile, si schierò in difesa della patria e della Santa Chiesa cattolica, che erano sotto l'intimidazione di un gruppo di non cattolici. Il 22 novembre di 1855 (due giorni dopo il proclama del presidente Mora), emanò un suo documento contro i filibustieri. In questo documento, il vescovo Llorente

esortò energicamente i fratelli e figli in Cristo, i cittadini costaricani, a combattere in difesa della religione, del Paese, delle istituzioni, della libertà che erano in pericolo imminente. Il Prelato aggiungeva inoltre che questi fuorilegge, arrivati alla vicina Repubblica di Nicaragua, erano guidati dalla frenesia, dall'odio e dalla vendetta. Questi “*heces corrompidas de otras naciones*”,<sup>419</sup> dopo essersi impadroniti del Nicaragua, avevano progettato di espandere il loro potere sul territorio costaricano. I nemici della Religione, con le loro sfrenate passioni, andavano a profanare “*nuestros templos, nuestros altares, nuestra ley y nuestras castas esposas é inocentes hijas*”, così come, per la loro ambizione, volevano appropriarsi della ricchezza del Paese mediante la forza. Per tutte queste ragioni il vescovo Llorente incoraggiava i suoi diocesani a lottare per la loro vita, le loro leggi e le loro mogli e figli; lasciando intendere che era meglio morire con coraggio, piuttosto che subire il giogo duro della schiavitù. Per animare i fedeli, il vescovo utilizzava esempi biblici, assicurando che nello stesso modo in cui Dio liberò dalle fiamme Anania, Azaria e Missael e Daniele dalle bocche dei leoni, così avrebbe protetto il Costa Rica da tutto il male: “*Dios que en defensa de su pueblo destruyó en una sola noche ciento ochenta y cinco mil hombres del ejército de Senacherib, ... y si Dios está en favor nuestro ¿quién podrá contra nosotros*”?<sup>420</sup> Il messaggio è chiaro, la gerarchia della Chiesa cattolica sosteneva in pieno la lotta in cui il governo del Costa Rica era impegnato contro gli invasori.

Molti sostengono che Mora abbia agitato per il timore di essere rimosso dalla carica di Presidente della Repubblica, che per paura di perdere le attività economiche, soprattutto l'esportazione di caffè. Nel frattempo, altri, tra cui Lorenzo Montúfar (guatemalteco,

---

<sup>419</sup> I filibustieri non erano solo statunitensi, nelle loro fila si trovavano spagnoli, tedeschi-prussiani, olandesi, peruviani, e ovviamente americani.

<sup>420</sup> AHABAT. Fondos Antiguos Caja #48, Foglio 36, del 22 de noviembre de 1855, San José, Costa Rica.

ultraliberale e sempre in un atteggiamento di scontro con la Chiesa Cattolica), hanno insinuato che il vescovo Llorente abbia reagito in modo così inquieto perché la maggioranza degli uomini sotto il comando di Walker era protestante e ciò metteva in pericolo la posizione di potere della Chiesa cattolica sui fedeli. Vi sono anche altri che indicano, al contrario, che il comportamento di Mora e Llorente fu una manifestazione di vero amore per il Costa Rica, che era la loro terra, dove abitava la loro gente e di cui erano le persone più influenti. Il fatto importante da sottolineare fu la sintonia tra le due istituzioni e i suoi due capi contro un nemico comune, che metteva a serio rischio tutto ciò che era stato guadagnato dal Costa Rica dopo l'indipendenza. La loro unione mostrò senza dubbio che la Chiesa e lo Stato nei momenti di urgenza collaboravano, per legittimare una guerra che essi, all'unisono, valutavano allo stesso modo: per entrambi era meglio morire con coraggio che vivere come schiavi codardi.

La guerra contro i filibustieri fu anche una guerra di idee. Walker aveva mire espansionistiche e voleva rafforzare l'economia del Sud degli Stati Uniti. Il Presidente Mora, dal canto suo, voleva riaffermare l'indipendenza del Costa Rica e di tutta la regione Centroamericana. Mora era un uomo astuto e intervenne con abilità in questa situazione complicata. La prima mossa fu dichiarare guerra non contro il Nicaragua, bensì contro i filibustieri. Questo era un punto a suo favore, perché permetteva che altri nicaraguensi contrari a Walker si unissero alle forze contro gli invasori. La dichiarazione di guerra, poi, avvenne alla fine del mese di febbraio, data nella quale il Costa Rica aveva venduto già l'85% del caffè, che era il principale prodotto d'esportazione del Paese e che era ciò che maggiormente generava introiti economici a questa Nazione centroamericana. L'altra mossa strategica di Mora fu coinvolgere la Chiesa cattolica in questa lotta. Mora era consapevole

del potere del vescovo sulla popolazione, e ne approfittò, trovando del resto nella gerarchia ecclesiastica l'appoggio necessario.

La collaborazione che la Chiesa cattolica costaricana diede a Mora nella guerra contro i filibustieri fu costante ed estesa a ogni campo richiesto dalle situazioni generatesi nel corso della stessa. La Chiesa si esprime apertamente in favore della guerra prima del suo inizio, e più tardi diede e fece tutto il possibile per sostenerla. Nella stessa maniera, quando nel Paese scoppiò il colera, fu la Chiesa a farsi carico di diffondere tra la popolazione i possibili rimedi medici per fermare l'epidemia.

Lo stesso giorno in cui l'esercito costaricano in partenza per la battaglia si incontrava a San Jose<sup>421</sup>, su richiesta dello stesso Presidente, il Vescovo Llorente parlò ai soldati perché affrontassero con spirito di abnegazione cristiana le difficoltà che tale impresa avrebbe richiesto loro. Il Presidente Mora diceva che la difesa della patria e della santa religione non era un compito facile,<sup>422</sup> e il Vescovo di Costa Rica aggiungeva che i soldati non dovevano dimenticare che:

la estrecha obligación [sic] que como **cristianos y ciudadanos** (il grassetto è nostro) habéis contraído de defender los derechos de vuestra patria, que amenazada hoy mas [sic] que nunca por hombres llenos de ambicion [sic] y codicia, intentan deshojarnos de los mayores bienes que disfrutamos, hollar nuestra religión santa, arrebatar lo que con tantos sudores habeis [sic] adquirido, derrocar al Gobierno benefico [sic] que con tanto tino os dirige, [sic] y sujetaros á [sic] una porción [sic] de forajidos que sin patria intenta apropiarse la agena [sic] y esclavizarla.

---

<sup>421</sup> T. MASÍS, *Breve introducción para el estudio de la Guerra contra los Filibusteros 1856-1857*, Librería e Imprenta Atenea, San José, Costa Rica 1956, p. 19.

<sup>422</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p.190.

Allo stesso modo Llorente ricordava ai soldati gli oltraggi fatti da Walker contro la santa religione e contro il popolo nicaraguense, sostenendo che:

como una verdad de fe católica [sic] que el vinculo [sic] del matrimonio es tan sagrado que no hay poder que pueda disolverlo, y sin embargo han tenido [Walker] la insolencia de apropiarse la muger ajena [sic], entregandosela á [sic] un adultero [sic] y prohibiendo severamente al legitimo [sic] esposo hasta el pasar por su propia casa.

Nello stesso discorso Llorente incitò le truppe costaricane in questo modo:

No permita el Dios de las misericordias que caigamos en manos de tales enemigos. Contamos con la justicia de nuestra causa, con la protección del cielo y con nuestras valientes tropas que antes querran [sic] morir con gloria y honor que ver conculcada la religión [sic] santa, profanados los templos y sumerjida [sic] su patria en un abismo de males. Todo anuncia vuestro triunfo: su numero [sic] es muy poco, y debeis [sic] contar que vuestros hermanos los Nicaragüenses harán [sic] con vosotros causa comun [sic].

Nella stessa maniera il vescovo esortò i Capi dell'esercito ad essere *“los primeros en dar ejemplo de vuestra obediencia al Supremo Gobierno, que exige [sic] el sacrificio de las comodidades que dejais [sic] en vuestras casas, y enseñad al soldado con vuestro ejemplo a arrostrar los peligros poniendo vuestra confianza en el Dios de las batallas”*. Il Llorente non solo esortò ai Capi, bensì a tutti i soldati: *“Id, pues, llenos de confianza en que vuestro triunfo sentí seguro; mientras tanto los que quedamos acompañando á vuestras familias dirijamos nuestras súplicas por vuestro buen éxito al Dios, de las misericordias”*.<sup>423</sup>

---

<sup>423</sup> AHABAT. Fondos Antiguos # 48, Foglio 53, del 3 de mar]zo de 1856. San José, Costa Rica. Tutte le righe in corsivo son dello stesso documento.

Questo discorso del vescovo Llorente all'esercito, oltre a mostrare il legame stretto tra lo Stato e la Chiesa, evidenziò il compimento del Concordato. Llorente agì come il Concordato stabiliva nell'articolo 22, che affermava che i vescovi e i sacerdoti<sup>424</sup> dovevano difendere la nazione da minacce contro la sua indipendenza o la quiete pubblica. Conforme al dispositivo concordatario, Mora chiese al Vescovo di Costa Rica di appoggiarlo nella guerra contro i filibustieri e il vescovo Llorente chiamò i fedeli a difendere il loro Paese, le loro leggi, il loro presidente, la loro santa religione, i loro beni, le donne e i bambini, e tutti gli altri vantaggi di cui godeva Costa Rica alla metà del XIX secolo.

L'aiuto fornito dalla Chiesa non si fermò solo alla preparazione e incentivazione della guerra. Cominciata questa, la Chiesa, attraverso le prediche dei preti, cercò di mantenere alto il morale dei costaricani perché continuassero a combattere. Inoltre, la diffusione della idea che si trattava di sconfiggere un nemico, ad un tempo, anticristiano e antinazionale, rafforzava la sua posizione nel Paese. Allo stesso modo la Chiesa aiutò nella raccolta di fondi per il sostegno della campagna militare. Lo testimonia la richiesta fatta dal governo di poter mettere mano alle risorse della confraternita amministrata dal prete José del Campo, sulla base dell'argomento che mancavano fondi per mantenere l'esercito. Il governo trovò nel

---

<sup>424</sup> C'erano vari preti che marciarono insieme all'esercito, come si può vedere in questa brano: "*seis del Altísimo que os acompañen, y para que si os toca en suerte morir en el combate puedan dirigir vuestras almas á [sic] la mansion de la dicha, por medio de los sacramentos*" (Alocución al Ejército Expedicionario. In: AHABAT. Fondos Antiguos # 48. Foglio 53, 3 de marzo de 1856). Vi furono anche preti che combatterono in battaglia e morirono, come nel caso del sacerdote Víctor Godoy, che morì nel combattimento navale del 22 novembre 1856. Si dice che lottò come un leone in questa battaglia. (C'è un articolo sui morti nella menzionata battaglia navale scritto da Mgr Sanabria, pubblicato nel libro: M. PICADO e J.A. QIURÓS, *Estudios Historiográficos. Monseñor Víctor Manuel Sanabria*, pp. 72-86. Anche si trova qualche informazione in: V. SANABRIA, *Los muertos en el combate naval del 22 de noviembre de 1856*, «Revista de Costa Rica», año VII, # 2, junio, 1929, pp. 17-22, 55-57.

vescovo l'appoggio sollecitato, non solo con la consegna dei soldi della confraternita, ma anche incoraggiando i preti a donare le loro "ricchezze"<sup>425</sup> o concedere prestiti al governo.

La guerra contro i filibustieri, anche conosciuta come la "Campaña Nacional", si svolse in due parti. La prima cominciata il 20 novembre 1855, quando Mora comunicò al popolo il pericolo che rappresentava Walker, finì l'11 aprile 1856, giorno della "Batalla de Rivas".<sup>426</sup> Dopo la fine della prima parte della "Campaña" e l'inizio della seconda parte il Costa Rica si vide coinvolto in una delle epidemie più mortifere della sua storia, la pandemia del colera. Si dice che questa malattia provocò la morte di almeno il 7 oppure il 10% della popolazione del Paese. I deceduti appartenevano a tutte le classi sociali, dai soldati malati che portarono la malattia al Paese, ai preti, ex Capi di Stato, gente comune e personaggi di rilievo della politica e dell'economia del Paese: in sintesi, il colera non fece differenza alcuna, e ebbe conseguenze tragiche per la popolazione del Costa Rica.

L'epidemia fu catastrofica per un Paese piccolo come il Costa Rica. La sua popolazione totale era vicina ai 100.000 abitanti, le misure sanitarie esistenti in quel momento non erano idonee per combattere questa malattia. Davanti a quest'altro nemico invisibile, l'unione fra Stato e Chiesa non si fece aspettare. Visto il caos che stava causando l'epidemia di colera, il vescovo scrisse una circolare datata 19 maggio 1856, nella quale diede: "*á [sic] todos los*

---

<sup>425</sup> Ciò è dimostrato nel libro del Ministero delle Finanze (Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR). Hacienda 14708), in cui si può osservare come i preti di parrocchie e cappellani dell'esercito, che avevano un'importante quantità di soldi a loro nome, facessero prestiti al Governo per sostenere la guerra sia con cibo sia con bestiame. Questi sono: Joaquín García, che in cibo prestò un totale di 61,5 "pesos"; Cornelio Peralta 18 "pesos" in cibo, mentre Rafael Brenes e Manuel Alvarado donarono in bestiame un totale di 93 "pesos"; il primo 25 "pesos" e il secondo 68 "pesos".

<sup>426</sup> Questa battaglia divenne molto importante per la creazione dell'identità nazionale, perché fu da questo combattimento che risaltò la personalità di chi sarà, tempo dopo, il principale eroe nazionale del Costa Rica, Juan Santamaría. Egli, con una dimostrazione di "coraggio eccezionale", bruciò con una fiaccola la casa dove si trovavano i filibustieri nella città di Rivas, Nicaragua. Il tempo e gli studi storici diranno poi che questa battaglia fu una vittoria di Pirro, perché il Costa Rica perse più soldati che il nemico; e poi fu proprio dopo questa battaglia che esplose l'epidemia del colera, che i soldati costaricani portarono al Paese dal Nicaragua.

*Señores Sacerdotes de este nuestro Obispado, para que en cualquier hora del dia [sic] y de la noche, puedan oir [sic] confesiones de ambos sexos, confiriendoles jurisdiccion [sic] para absolver de todo pecado reservado y censura*"; concesse altresì il diritto dell'estrema unzione e di seppellire coloro che lo necessitavano a causa dell'epidemia a qualsiasi ora del giorno. Questo fatto, come diceva il vescovo, era per consolare i sopravvissuti e mostrare alla popolazione che la Chiesa e Dio erano dalla loro parte.<sup>427</sup> Lo Stato inviò due nuove lettere al governo ecclesiastico: la prima, in data 22 maggio 1856, in cui informava al vescovo del compiacimento del governo per le "leggi" decretate a favore dei fedeli per assisterli con il conforto spirituale; la seconda espone che lo stesso governo aveva preso la risoluzione di *"prohibir las reuniones publicas [sic] y cerrar las Iglesias y celebrar el sacrificio en el altar portatil [sic] y celebrar en las plazas publicas [sic] en los dias [sic] de precepto."*<sup>428</sup> Tenuto conto di questa risoluzione e dei problemi che l'epidemia stava causando al Governo, alla popolazione e alla stessa Chiesa<sup>429</sup>, la gerarchia della Chiesa cattolica prese due decisioni, la prima di sottomettersi al decreto stabilito dallo Stato e poi, continuare l'impegno nella diffusione dei possibili rimedi che potevano aiutare nel controllo ed eliminazione della malattia. Per questo motivo fu affidata ai sacerdoti la distribuzione di medicinali, così come una cura ricavata dalla "Gaceta de Valparaiso", Cile, luogo dove il medicinale che si era distribuito aveva

---

<sup>427</sup> AHABAT. Fondos Antiguos # 48. Foglio.50-51, del 19 de mayo de 1856, San José, Costa Rica.

<sup>428</sup> AHABAT. Fondos Antiguos # 43. Foglio. 266, del 22 de mayo de 1856, San José, Costa Rica.

<sup>429</sup> Alla Chiesa l'epidemia causava molte difficoltà. Nell'Archivio dell'Archidiocesi di San José, nella divisione di "Fondos Antiguos" sono tante le lettere arrivate al vescovo Llorente in cui i sacerdoti e rappresentanti del potere civile chiedevano al prelato l'invio di aiuti per le vittime della malattia, perché erano molti i malati e i preti non potevano soccorrerli tutti; oppure scrivevano che il sacerdote era morto di colera. Vi furono inoltre preti che diventarono schizofrenici per la quantità di lavoro e le scene di dolore a cui dovevano assistere tutti giorni. Un esempio fu il prete del paesino chiamato "La Unión", il signore José M. Calvo (AHABAT. Fondos Antiguos # 43. Foglio. 258, 1 de junio de 1856, La Unión, Cartago, Costa Rica), che fu attaccato da altre malattie come la schizofrenia per l'eccesso di lavoro. Un altro esempio fu il caso descritto dal Governatore della città di Cartago, Jesús Jiménez, il quale chiedeva al vescovo un altro prete, perché i malati e i morti nei paesini di Cot, Quircot y Tobosi erano tanti che un solo prete era impossibilitato ad occuparsi di tutti. (AHABAT. Fondos Antiguos # 43, Foglio. 239, del 20 de mayo de 1856, Cartago, Costa Rica).



guarito molti malati. In un modo o nell'altro<sup>430</sup> la malattia sparì, ma la guerra contro i filibustieri non era finita, si apriva la seconda parte della lotta.

Risolti i problemi che avevano portato l'epidemia del colera dopo la “Primera Campaña”, il governo doveva continuare la lotta e prepararsi per una seconda fase nella guerra contro i filibustieri, per sconfiggere definitivamente gli invasori. In questa seconda fase (che cominciò il 5 ottobre 1856 e finì il 1° maggio 1857 con la capitolazione di Walker), naturalmente, la Chiesa cattolica era disposta a lavorare insieme allo Stato come aveva fatto nella prima parte. Questa volta la collaborazione della Chiesa consisteva nell'incoraggiare ad una nuova lotta una popolazione divisa, stanca, devastata dalle sofferenze e ridotta numericamente a causa del colera. L'impresa era più difficile che quella precedente. Ai problemi provocati dall'epidemia si aggiunse l'accusa al vescovo di essersi alleato con l'opposizione al Presidente Mora.<sup>431</sup> Infine tutti questi problemi furono risolti e così cominciò la seconda parte della “Campaña Nacional”.

---

<sup>430</sup> Oltre alla distribuzione di possibili cure contro il colera, la gerarchia della chiesa fu rispettosa delle norme sanitarie stabilite dal governo centrale, per evitare la diffusione della malattia. Un esempio fu la decisione presa dal vescovo di spostare la festa del Corpus Christi quasi due mesi dopo la data in cui si doveva celebrare, per impedire l'agglomerazione dei fedeli e quindi prevenire la trasmissione della malattia alle persone che non erano infettate. Con azioni come questa così come dalla celebrazione dell'Eucaristia in luoghi aperti, si può vedere il grado di impegno della Chiesa cattolica, nel far rispettare le regole stabilite dallo Stato per controllare la malattia che tanto male causava al Paese.

Per controllare la malattia, i fedeli della città di San José non solo seguirono le indicazioni della gerarchia della Chiesa e dello Stato, ma promossero la devozione chiamata “Dulce Nombre de Jesús”, che faceva scomparire la malattia. Questa devozione a Gesù bambino prevedeva una processione e una Messa nei mesi tra giugno e agosto. In modo “miracoloso”, (prima di questa era già stata promossa una cosa del genere con altri santi, come con al Patriarca San Giuseppe) scompariva il colera e questa devozione con la sua processione e la Messa nel mese di luglio acquistò grande forza nella pietà popolare dei cattolici della Provincia di San José, al punto che ancora oggi si realizzano sia la processione che la Messa nella città di San José. In: R. LE FRANC, *Una devoción muy josefina: El Dulce Nombre*, Ministerio de Cultura Juventud y Deportes, Editorial de la Dirección de Publicaciones, San José, Costa Rica 1999.

<sup>431</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, pp. 199-218.

Il primo passo intrapreso da entrambe le istituzioni per preparare la seconda campagna fu un incontro fissato per domenica, 5 ottobre<sup>432</sup>, in cui si sarebbero prese le decisioni per la difesa della patria in questa seconda fase. L'incontro fu chiamato la Grande Asamblea, composta da rappresentanti del Congresso, Ministri, governatori provinciali, comandanti, leader politici dei Cantoni, il vescovo, i membri del Capitolo Ecclesiastico, parroci e “*grandi uomini*”.<sup>433</sup> Nel corso della riunione le parole più importanti pronunciate da parte della gerarchia della Chiesa cattolica furono quelle di Mgr. Llorente che disse: “*que si trata de la justicia de la causa que él daría [sic] mucho en apoyo de esta pues no había [sic] una causa que pudiese aligar mayores fundamentos; que si se trataba de los recursos, su señoría [sic] y su clero darían [sic] todo cuanto poseen quedándose [sic] solo con lo necesario para vivir*”.<sup>434</sup> La collaborazione offerta dalla Chiesa al Governo la utilizzò presto. Il 30 novembre 1856 e il 14 dicembre dello stesso anno, il Generale José Joaquín Mora scrisse al Llorente due lettere chiedendogli la nomina di cappellani per due diverse sezioni dell'esercito. Mgr. Llorente accettò e nominò il prete Rafael Brenes per il battaglione che avrebbe combattuto nella regione di Sarapiquí, vicino al fiume “San Juan” alla frontiera con il Nicaragua,<sup>435</sup> e il sacerdote Pedro Carbonero come nuovo Cappellano dell'Esercito Nazionale.<sup>436</sup> Il provvedimento dimostrò non solo la collaborazione del vescovo, ma anche la disponibilità del clero a prendere parte attiva in questa impresa militare, che tempo dopo diventò il mito fondativo del Costa Rica.

---

<sup>432</sup> Riunione richiesta dal 2 ottobre 1856, da parte del Ministro Joaquín Bernardo Calvo Rosales. En: AHABAT. Fondos Antiguos # 80, Folio 392, del 2 octubre 1856, San José.

<sup>433</sup> J. FERNÁNDEZ, *La experiencia bélica de los “pacíficos hermaníticos” Aspectos socio-económicos de la Campaña Nacional* (Ricerca in processo), Lo scritto si trova nei primi documenti che ancora non escono alla luce (11 de julio de 2017).

<sup>434</sup> FERNÁNDEZ, *La experiencia bélica de los “pacíficos hermaníticos”*, Lo scritto si trova nei primi documenti che ancora non escono alla luce (11 de julio de 2017).

<sup>435</sup> AHABAT. Fondos Antiguos # 80. F. 402, del 30 noviembre 1856, San José, Costa Rica.

<sup>436</sup> AHABAT. Fondos Antiguos # 80. F. 405, del 14 diciembre 1856, San José, Costa Rica.

Un fatto che richiama l'attenzione fu la differenza di atteggiamento riscontrabile nel clero costaricano. Una parte fu disposta a lottare e morire in battaglia, come Francisco Calvo, Raimundo Mora, Pedro Carbonero e Rafael Brenes,<sup>437</sup> Manuel Basco y Bruno Córdoba, questi ultimi furono vittime del colera sulla via del ritorno in Costa Rica dal Nicaragua,<sup>438</sup> e anche Padre Godoy (dell'Ecuador), che morì il 28 novembre 1856 a causa delle ferite subite nel combattimento navale del 22 novembre sul brigantino costaricano chiamato “Once de Abril”.<sup>439</sup> Un'altra parte, invece, non voleva dare denaro per finanziare la guerra contro i nemici protestanti.

La sezione del clero costaricano che non voleva sostenere economicamente la guerra ottenne una lettera da parte del Vescovo che giustificava questo atteggiamento, dove indicava che già avevano dato tanto oppure tutto i soldi che avevano. Forse il vescovo Llorente aveva dimenticato le parole pronunciate il 5 ottobre 1856, con le quali offriva denaro e uomini per la “Campana Nacional”? Se il vescovo lo dimenticò, il Ministro Joaquín Calvo gli rispose nel modo seguente:

Se cobra lo mismo a cualquier propietario pues la guerra se debe de mantener sin ver costos por la importancia de esta, y que además los curas al ser también costarricenses y sin importar rango cargo no están exentos de los pagos y que tales impuestos se recogen por ser una lucha que guarda la nacionalidad, religión y costumbres del pueblo Centroamericano y para no verse azotados por el vandalismos y despojo de todos los haberes y no convertirse en esclavo de un usurpador atrevido y sanguinario.

---

<sup>437</sup> ANCR. Hacienda 14708.

<sup>438</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 370.

<sup>439</sup> PICADO e QUIRÓS, *Estudios Historiográficos. Monseñor Víctor Manuel Sanabria*, p. 85.

Ademas [sic] debe de ser justo que el propietario pague por la defensa de sus pertenecías [sic] que hace el soldado empuñando en la Campaña su vida y su sangre.

Tales cobros no se realizan por puro antojo del Estado o por reproche al clero, mas [sic] bien es una justa dadiva que se le da a la Republica [sic] de su capital.

Por los motivos anteriores el presidente no puede bajar el contingente que se le establecio [sic] a los curas y mas [sic] bien solo dice al obispo que amoneste tanto a curas como a los files que se oponen a tal cobro.<sup>440</sup>

Senza dubbio ciò dimostra diversi gradi di coinvolgimento esistenti nel clero costaricano in relazione alla guerra. Alla fine comunque i preti seguirono quanto richiesto dal potere esecutivo e la fine della guerra rappresentò un trionfo per le forze unite dell’America Centrale.<sup>441</sup>

Dal canto suo, la Santa Sede ebbe conoscenza di questa lotta dopo in una maniera un po’ strana. Negli Archivi Vaticani non si trova nessun documento spedito dal Costa Rica che informi sulla Guerra, quindi né il Governo civile, né quello ecclesiastico ritennero di dover informare sulla questione il Papa.<sup>442</sup> Roma venne a sapere di questo confronto militare da

---

<sup>440</sup> AHABAT. Fondos Antiguos # 80. Folios. 403-404, del 2 diciembre 1856, San José, Costa Rica.

<sup>441</sup> Per controllare altre interventi da parte del clero cattolico e la sua gerarchia nella “Campaña Nacional” si raccomanda leggere: J.A. TREJOS SALAZAR (Comp), *La Iglesia católica enn La Campaña Nacional (1856-1857)*, EUNED, San José, Costa Rica, 2011.

<sup>442</sup> Nel Libro di Armando Vargas Araya lui indica lo seguente:

La victoria de Santa Rosa y el triunfo de Rivas retumban de los Andes a los Alpes, en las Américas y en Europa. En la ciudad del Vaticano, el Papa Pio IX, conmovido sobremamente por la decisión y el empuje de los costarricense, expresa con la fe que “todo Centroamerica se levantará para rechazar esas bandas de forajidos norteamericanos, cuyo principios y actos son antisociales, anticatólicos y antihumanos”. (citazione 68) El Sumo Pontífice sigue con marcado interés las alternativas del conflicto de catolicismo vs protestantes en el istmo. (citazione 69) Al recibir las credenciales del embajador de Estados Unidos, saludo una proclama contra *i filibustieri*, publicada ese [sic] mañana en la prensa de Roma. (citazione 70).

Nella citazione 68 fa riferimento a: Oficio del embajador en la Santa Sede, Fernando de LORENZANA al canceller Calvo, Roma 3 enero 1856 -Documentos relativos a la Guerra Nacional, p.27.

Citazione 69: Gámez. Non indica più informazione non si trovò informazione nella bibliografia.

Citazione 70: Oficio del embajador John P. STOCKTON al canceller Lewis CASS, Roma, 10 diciembre 1855-May, p. 217.

una lettera inviata al Cardinale Antonelli da parte del Governo della “Nueva Granada” (oggi Colombia), datata 8 aprile 1856, in cui si comunicava che vi era un progetto<sup>443</sup> di unione fra Costa Rica e la Nuova Granata per affrontare i nemici filibustieri. La lettera che arrivò in Vaticano mediante il Marchese Lorenzana, rappresentante della Colombia e anche del Costa Rica presso la Santa Sede, espone quanto segue:

Il pericolo che minaccia la piccola Repubblica di Costa Rica d’essere anch’essa invasa da Filibustieri dell’America del Nord, che si sono impadroniti del Nicaragua, ha fatto pensare al Presidente della medesima al progetto di unirsi con vincolo federale alla N. Granata, come ora v’è unito l’Istmo di Panama. Poiché qui al presente, se non il Potere Esecutivo, che appena mostra d’aver vita, tutto il partito liberale e porzione del partito dei conservatori, molto vagheggia federazione delle Provincie Granatine, federazione delle Repubbliche già

---

Sulla informazione menzionata da Varga Araya si crede che qualcosa non va bene, cioè, ad esempio, se il comunicato del Papa fu dopo le battaglie di Santa Rosa (20 marzo 1856) e Rivas (11 aprile 1856), non si capisce perché il testo di Lorenza che comunicò la posizione del Pontefice sulla guerra ha data 3 gennaio 1856.

In: A. VARGAS ARAYA, *El lado oculto del Presidente Mora: Costa Rica versus el expansionismo esclavista de Estados Unidos*, Eduvisión, San José, Costa Rica 2013, Pp. 97 e 120.

V. SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica (Apuntamientos Históricos)*, Imprenta Universal, San José, Costa Rica 1933, p. 44.

<sup>443</sup> Questo progetto fu un segreto per il popolo e la storiografia del Costa Rica. Fino a oggi, nessuno storico, né nessun altro che abbia studiato la “Campana Nacional”, ha fatto riferimento a questa possibile unione del Costa Rica alla Nuova Granata. Nell’Archivio Nazionale in Costa Rica e nella Arcidiocesi di San José non si trova un solo documento che faccia riferimento a una idea simile a questa. Per quanto espresso nella lettera del 26 agosto 1856, scritta da Mgr. Lorenzo Barili, Delegato Apostolico a Bogotá, al Cardinale Antonelli, si intende che fu un’idea tenuta segreta dal governo di Mora. Infatti tra le altre cose si accenna al fatto che l’accordo rimarrà segreto fino al giorno in cui il Congresso della Nueva Granada l’approverà oppure no. Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1853-1858, Pos. 8-14, fasc. 562. Ff. 95-98. In questa lettera giunta alla Santa Sede era allegato un testo a stampa intitolato “Protesta”, datato 9 luglio 1856, in cui il Governo di Nueva Granada, mediante il suo Segretario degli Affari Esteri Lino de Pombo, raccontava tutti problemi provocati dai filibustieri in Nicaragua, intenzionati a prendere il potere con la forza. Inoltre ci si chiedeva come fosse possibile che il governo degli Stati Uniti non prendesse posizione di fronte alle incursioni in Nicaragua di Walker e dei suoi uomini. Per ultimo, si diceva che Nueva Granada, in qualità di alleata delle Repubbliche dell’America Centrale, avrebbe aiutato a espellere Waker, e che protestò contro il: “*intruso Rivas i Walker en Nicaragua..., i contra los principios i fundamentos con que tal acto ha sido motivado*”. Il Governo di Nueva Granada si appellava “*a los sentimientos de justicia, de humanidad, i decoro del mismo Gobierno en favor de los pueblos de Centro-America, i mui [sic] especialmente del de Costa Rica, para obtener que su poderosa interposición los salve hasta donde posible fuere de las calamidades de una guerra con agresivos e implacables enemigos*”.

Colombiane, federazione di tutta l'America già spagnola, fu accolta con favore la idea del Presidente de Costa Rica.

La lettera dice anche che la Camera di Rappresentanti aveva dato il permesso al potere esecutivo di entrare in trattative per formare una federazione che comprendeva: Nuova Granata, Venezuela, Ecuador e Costa Rica. Alla lettura di queste frasi, sorge una domanda: che importanza aveva per la Santa Sede un'unione fra queste repubbliche? La risposta arriva nella seconda parte della lettera stessa, in cui si dichiarano i motivi per cui si scrive alla Santa Sede. Il primo era sentire l'opinione del Cardinale Antonelli sul tema dell'unione. Il secondo era la confessionalità dei futuri stati uniti nella federazione:

La N. Granata professa per principio, che non v'ha disposizione ad esser mutato l'assoluta separazione dello Stato dalla Chiesa. Confederandosi con altre Repubbliche, pretenderà [sic] loro imporre un somigliante principio? I liberali qui credono, che essi deve operarsi; ma per Costarica l'affare è ben grave, perché assentendo alla pretesa, verrebbe a violare il suo Concordato con la S. Sede.

No so che colà v'abbia la minor pendenza a dare tal passo; non dimeno credo, che non sarà inopportuno di dar qualche cenno al Ministro di Costa Rica, accreditate, perché prevenga il suo Governo di star canto in ammettere le condizioni, che la N. Granata proponessi per la Federazione, se mai positivamente si procura di attuarla.<sup>444</sup>

A questi interrogativi, la risposta della Santa Sede fu netta. Il parere dato dal Cardinale Antonelli il 29 maggio 1856 affermava che l'unione del Costa Rica con la Federazione della

---

<sup>444</sup> Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1853-1858, Pos. 8-14, fasc. 562. Ff. 91-91v.

Nuova Granata “*potrebbe essere danosa [sic] al Concordato esistente*”.<sup>445</sup> Antonelli nella lettera a Mgr. L. Barili, Delegato Apostolico a Bogotá, gli ricordava che doveva riferire al Marchese Lorenzana, Ministro del Costa Rica, la posizione della Santa Sede, perché egli la comunicasse al Governo costaricano: il pericolo era quello di mettere in questione il Concordato firmato con la Santa Sede nel caso vi fosse stata un’unione con Nueva Granada. L’ultima lettera arrivata alla Santa Sede sul tema della guerra contro i filibustieri fu una protesta scritta dal Governo della Nueva Granada: comunicava al Governo degli Stati Uniti e anche ad altri Paesi la grave situazione in Nicaragua, dove il William Walker e i suoi uomini avevano preso il potere con la forza. La conclusione di questo capitolo è che a Roma non importava tanto il problema dei filibustieri, bensì la possibilità che il Costa Rica violasse il Concordato firmato con la Santa Sede nel 1852, in cui si stabiliva la confessionalità dello Stato costaricano come stato cattolico. Lo si può sostenere, perché non si è trovata negli Archivi Vaticani, negli Archivi costaricani civili ed ecclesiastici una sola lettera da parte della Santa Sede a favore della lotta contro il nemico protestante che il Costa Rica stava affrontando. Si potrebbe anche ipotizzare che Roma si preoccupava di più dei rapporti con gli Stati Uniti che con un piccolo Paese nel Centro dell’America. Tuttavia non vi sono certezze in merito perché non ho rinvenuto documenti che permettano di chiarire il parere della Santa Sede.

#### **4.2 Il primo esilio di un vescovo residente in Costa Rica; il caso di Mgr. Llorente e il Presidente Juan Rafael Mora Porras**

Durante gli ultimi anni del decennio del 1850 si registra la lotta più aspra nel rapporto fra la gerarchia della Chiesa cattolica costaricana e il Governo civile del Paese, durante i primi

---

<sup>445</sup> Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. 1853-1858, Pos. 8-14, fasc. 562. Ff. 93-93v.

anni dell'esistenza della diocesi. Il diverbio fu causato da una dichiarazione del presidente Juan Rafael Mora Porras che mirava ad istituire una tassa su alcune parrocchie per la manutenzione dell'ospedale "*San Juan de Dios*" e il Lazzaretto. Questa controversia non deve essere intesa unicamente come il rifiuto della Chiesa a pagare più tasse, ma deve essere interpretata come una "*bomba de tiempo*" che prima o poi sarebbe esplosa. In effetti i capi di entrambe le istituzioni vedevano nel Concordato firmato nel 1852 uno strumento per sostenere le loro rivendicazioni.

Il Presidente della Repubblica e il Vescovo della Diocesi di Costa Rica utilizzavano il Concordato come "cavallo di battaglia" in ogni occasione in cui uno non era disposto a seguire l'idea proposta dall'altro: questo valeva sia per il presidente che per il vescovo. Di conseguenza, era questione di tempo che una parte si opponesse ad una qualche azione dell'altra, facendo leva sull'accordo concordatario. L'occasione di un fraintendimento apparve quando il presidente Mora firmò il Decreto XXXIX, del 29 settembre 1858, sulle le tasse che dovevano pagare certe parrocchie per sovvenire le spese necessarie al mantenimento dell'ospedale "*San Juan de Dios*" e del Lazzaretto. Il problema non fu solamente il decreto che colpiva la condizione economica della Chiesa. In quel periodo il presidente Mora contava una grande quantità di nemici che lo volevano deporre dal potere. Tra loro vi era la famiglia del vescovo Llorente e un settore della popolazione vicino a lui, anche se non si può dire che il Llorente partecipasse a qualche azione contro il Presidente<sup>446</sup>.

Juan Rafael Mora Porras ratificò il Decreto XXXIX il 29 settembre 1858. Vi si stabiliva che le parrocchie dovevano pagare una somma per il mantenimento dell'Ospedale "*San Juan*

---

<sup>446</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p.117.



*de Dios*” e il Lazzaretto. Il decreto proclamava: *San José, Heredia, Cartago y Alajuela con diez pesos: los de Desamparados, Escazú, Grecia, San Ramon, Barba, Santa Cruz, Nicoya con cinco pesos; y los de Curridabat, Pacaca, San Vicente, San Juan, Santo Domingo y Liberia con veinte reales*”.<sup>447</sup> Il rifiuto del primo Vescovo di Costa Rica di pagare non era riconducibile ad una questione di denaro, dipendeva dalla maniera in cui fu decretato il decreto.

Le tasse per sostenere l’ospedale e il Lazzaretto non erano cosa nuova. Dal 1830, alcune parrocchie pagavano una pensione mensile per lo stesso scopo, che aveva decretato il presidente Mora. Queste tasse andarono riducendosi con il tempo: un esempio fu l’anno 1834, in cui, a causa della diminuzione dei lebbrosi nel Paese, la somma dovuta diminuì. Anche negli anni 1848, 1855 la tassa diminuì, e nel 1856, con un Decreto esecutivo emesso il 4 novembre, le pensioni furono fissate nella seguente maniera: la parrocchia di San José doveva pagare un importo di otto pesos; Heredia, sette pesos; Cartago cinque pesos e, Alajuela, sei pesos.<sup>448</sup> Mgr. Llorente sapeva come funzionava questo sistema, perché era vescovo dal 1851, e nel 1852, quando fu regolamentato l’Ospedale San Juan de Dios mediante la creazione della Giunta di Carità, lui stesso era il Presidente della stessa.<sup>449</sup> Questi due dati confermano che la

---

<sup>447</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Imprenta La Paz, San José, Costa Rica 1871. Decreto XXXIX del 29 de setiembre de 1858, pp. 350-351.

<sup>448</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p.201.

<sup>449</sup> Questa Giunta di Carità era composta dal vescovo Llorente come Presidente; Vicente Herrera nella carica di Segretario; José Joaquín Mora e Bruno Carranza servivano come tesoriери. Mora aveva proposto come presidente Mgr. Llorente per la sua esperienza in questi campi, poiché aveva vissuto qualcosa di simile in Guatemala. Il 10 aprile 1855, Llorente si dimise dall’incarico nella Giunta di Carità per mancanza di tempo a effettuare bene i lavori. Infatti, Llorente si dimise non solo per questo motivo, ma anche perché il presidente Mora aveva costruito un asilo per i pazzi e una prigione all’ospedale. Il vescovo non accettò questo intervento, perché la sua esperienza in Guatemala gli aveva insegnato il concetto di medicalizzazione, secondo cui le persone venivano in ospedale per riprendersi da una condizione medica e non per rimanere internati per problemi mentali o fatti criminali contro la società.

La medicalizzazione in generale è il processo sperimentato dall’ospedale per diventare un luogo dove le persone vanno a riprendere la salute, non a morire. Per un approfondimento migliore del concetto di medicalizzazione, vedere: M. FOUCAULT, *La vida de los hombres infames*, Editorial Altamira, Argentina 1996, pp. 85-155.

sua reazione al decreto del 1858 non fu dovuta a ignoranza, né alla volontà di sottrarsi al pagamento: vi era qualcosa in più.

Il vescovo si opponeva al pagamento argomentando che la decisione era stata presa senza che egli fosse consultato. Llorente asseriva che, prima di decretare qualcosa che riguardava la Chiesa, la sua voce doveva essere ascoltata, e Mora aveva proclamato quel Decreto senza acquisire in via preventiva il parere del vescovo. Ciò fu esposto da Llorente nella sua lettera inviata al presidente il 14 novembre 1858. In relazione a questa disputa, il vescovo interrogò il Capitolo della Cattedrale e Mora il Congresso della Nazione. Le risposte erano scontate; il Congresso diede ragione a Mora in maniera unanime, il Capitolo della Cattedrale a Llorente, però in maniera parziale.<sup>450</sup> Il governo, attraverso il suo ministro Bernardo Calvo, il 22 dicembre 1858, informò il vescovo della risoluzione del Congresso sulla consultazione di Mora, nella quale si dichiarava che l'iter seguito dal presidente era regolare, mentre l'opposizione di Llorente non era conforme alla legge e, per di più, rivelava un sentimento meschino.

La situazione creatasi riguardo alle tasse era diventata un problema molto serio nel rapporto fra Stato e Chiesa. Il Llorente inviò una lettera a tutto il clero costaricano, in cui esortava tutti ad invocare la misericordia di Dio mediante una Messa nel corso della quale si spiegasse ai fedeli cosa stava succedendo. Insieme a questa lettera, in segno di protesta, il vescovo ritirò il baldacchino riservato al Presidente dalla Cattedrale. Queste due azioni (in

---

<sup>450</sup> Questa parzialità si spiega con il fatto che 4 dei 7 preti che formavano il Capitolo della Cattedrale erano nominati dal Presidente della Repubblica. Questi 4 erano uomini di sua fiducia, che sulla questione avrebbero votato a suo favore; se non tutti, almeno 3 su 4.

particolare, la Messa), furono viste dal Presidente come gesti intollerabili, che compromettevano la tranquillità pubblica.

Di conseguenza, il 23 dicembre 1858, Mora decretò l'espulsione del vescovo dal territorio di Costa Rica. Il decreto lasciava al presule solo ventiquattro ore per lasciare la capitale San Jose e tre giorni per arrivare al porto di Puntarenas dove doveva prendere la prima nave che partiva dal porto. Llorente tentò una manovra per salvare il rapporto Stato-Chiesa, ed evitare di essere espulso. Con una lettera datata lo stesso 23 dicembre proponeva al presidente di interrogare Roma sulla validità del decreto del 29 settembre. Tuttavia la strategia fu troppo tardiva; il vescovo dovette abbandonare la capitale il 24 dicembre 1858.<sup>451</sup> La fretta del Mora nel cacciare il vescovo era tesa a non lasciare a Llorente il tempo di emettere una scomunica contro di lui. Il timore di un tale atto in prossimità dell'elezione presidenziale, che era prevista per l'inizio del 1859, lo fece agire con grande rapidità. Le elezioni si svolsero regolarmente e Mora vinse per la grande popolarità che aveva tra il popolo.

Dopo dall'allontanamento del Vescovo dalla sua Diocesi, Juan Mora Porras utilizzò il Concordato, che lui stesso aveva firmato, per mettere "il suo ordine" nella Chiesa. In primo luogo ordinò al Capitolo della Cattedrale la nomina di un Vicario Capitolare, come se ci fosse sede vacante. Mora sostenne che il futuro Vicario Capitolare non poteva prendere possesso senza la sua espressa approvazione.<sup>452</sup> Sua intenzione era dimostrare chi deteneva il potere supremo in Costa Rica, al contempo voleva evitare qualche interferenza del vescovo esiliato. Insomma, il presidente aveva messo in opera una manovra per delimitare il campo di gioco della Chiesa nel rapporto con lo stesso Stato e con la società costaricana. Tramite le azioni

---

<sup>451</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 205.

<sup>452</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 207.

descritte, Mora dimostrava che il capo della società del Costa Rica era lui e non il vescovo. Pertanto, in caso di disaccordo tra le due istituzioni, ad avere la peggio sarebbe stata la gerarchia della Chiesa perché il Presidente si sarebbe richiamato alla risoluzione che privilegiava il bene dello stato, e della società del Costa Rica di cui il Presidente era depositario. Non solo: attraverso questi interventi Mora faceva passare una interpretazione del Concordato secondo cui il Presidente della Repubblica era anche il capo della Chiesa cattolica in Costa Rica.

Durante il periodo dell'esilio del vescovo, succedettero parecchi fatti che devono essere rievocati: in primo luogo la nomina da parte dello stesso Vescovo del presbitero Carmen Rafael Calvo come governatore della diocesi, quindi il comportamento del Capitolo e infine la limitazione della libertà di stampa che decretò Mora. La scelta di Calvo si comprende se si ricordano due fatti: il primo è che egli era fratello del ministro don Joaquín Bernardo Calvo, il secondo che, secondo Mora,<sup>453</sup> egli era il candidato ideale per la sedia vescovile di Costa Rica. Tutte queste caratteristiche facevano sì che Rafael del Carmen Calvo avesse il profilo perfetto per le aspirazioni di Llorente, che erano quelle di non peggiorare le relazioni tra lo Stato e la Chiesa e al contempo ottenere prontamente il suo rientro nel Paese. Da questo punto di vista la scelta del Llorente mette in evidenza il gioco politico che si attuò nelle reti incrociate tra i vertici del potere civile ed ecclesiale.

Il Capitolo della Cattedrale nel periodo dell'esilio (dal 24 dicembre 1858 al 1° settembre 1859) si trovò nel mezzo del fuoco incrociato tra il vescovo e il presidente. Mgr. Llorente accusava i membri del Capitolo di essere complici del potere statale per la questione del suo

---

<sup>453</sup> Ibid.

esilio. Allo stesso modo Mora usava il Capitolo per legittimare le sue disposizioni, fossero esse o no pregiudizievoli per la stessa Chiesa. Inoltre, Mora inviò diverse lettere alla Santa Sede nelle quali sosteneva l'incapacità di Llorente a occupare la sede vescovile. Fatto curioso questo, perché anni prima (1854), lo stesso Mora aveva difeso l'opera del Llorente come vescovo. Mora mirava in realtà ad ottenere la legittimazione incondizionata del Capitolo e della Santa Sede per dimostrare che aveva ragione nel suo modo di procedere. Roma, da parte sua, aspettò per cercare una soluzione meno traumatica che la deposizione di un vescovo. In ogni caso Mora non riuscì a realizzare i suoi piani: prima che Roma prendesse in considerazione la possibile nomina di un nuovo vescovo, egli decadde dal potere civile costaricano.

L'esilio del vescovo provocò una forte frattura all'interno del clero cattolico. Lo testimoniala divisione all'interno del Capitolo nella questione delle tasse imposte alle parrocchie più importanti del Paese. I canonici si schierarono a favore di Llorente, ma solo con una decisione a maggioranza: la spaccatura evidenziò una rottura all'interno del potere centrale della Chiesa cattolica costaricana. Per questa lacerazione all'interno della Chiesa, Mgr. Llorente, ancora in esilio, scrisse al Vicario Calvo che: “...*si el Cabildo llega a obedecer las órdenes del Gobierno, cesarán ipso facto las facultades que se han concedido*”.<sup>454</sup> Con questa comunicazione, Llorente chiarì allo stesso Capitolo così come al presidente Mora che egli era ancora il Vescovo del Costa Rica e che il Capitolo gli doveva il rispetto e l'ubbidienza che si deve al proprio pastore.

---

<sup>454</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 208.

Un altro evento significativo successo durante l'esilio di Llorente fu la restrizione della libertà di stampa da parte del Presidente Mora. Questa limitazione fu determinata da un articolo specifico che esponeva la versione non ufficiale dell'espulsione di Llorente. Il testo apparve nel mensile *"El Mundo Católico"*, rivista pubblicata a Parigi, che aveva una circolazione senza alcuna restrizione in Costa Rica prima dell'articolo relativo all'allontanamento del Llorente dalla sua Diocesi. Il numero otto di questa rivista conteneva un articolo intitolato: *"Destierro del Ilustre y piadoso Obispo de Costa Rica, el Doctor D. Anselmo Llorente"*. Il presidente Mora Porras decise di confiscare la rivista e togliere i fogli in cui era stampato l'articolo, dopo di che permise la sua circolazione in Costa Rica. Tuttavia, egli dimenticò che la rivista conteneva un indice nel quale si trovavano i titoli di tutti gli articoli pubblicati, compreso il testo che trattava dell'esilio del vescovo. Questa disattenzione del presidente condusse José Emilio Cuadra a stampare l'articolo in Nicaragua e quindi a metterlo in circolazione, insieme a varie lettere scritte da Llorente. Gli avversari di Mora utilizzarono questo episodio per giungere al sollevamento armato che portò alla sua deposizione dalla Presidenza del Paese. Non si pensi che la rivolta contro Mora fosse dovuta alla fervente cattolicità dei suoi nemici, perché in realtà l'esilio del vescovo fu solo un pretesto per dare una ulteriore legittimazione al colpo di stato armato.

Come fu risolto lo scontro tra lo Stato e la Chiesa cattolica insorto a causa della tassa a favore dell'ospedale e del Lazzaretto? La soluzione arrivò proprio quando chi voleva cacciare Mora dal potere civile utilizzò l'esilio del vescovo a proprio beneficio. I Montealegre, fautori del complotto contro Mora, presero il caso di Mgr. Llorente come una delle giuste cause che davano legittimità al colpo di stato: sostenevano infatti che l'aver allontanato il vescovo dalla Diocesi violava la pace e tranquillità del Paese. Ciò non significò che la Chiesa cattolica

e lo stesso Llorente si unissero ai Montealegre per destituire Mora, anzi: il vescovo e la Chiesa furono usati per raggiungere gli obiettivi dei Montealegre. Si può dire che il vescovo Llorente fu “*uno strumento politico*”<sup>455</sup> per realizzare le aspirazioni al potere dei Montealegre? La risposta, semplice, è: sì. Dopo la caduta di Mora, il vescovo ritornò al Paese il 1° settembre 1859, ma il decreto sulle tasse, che era stato il principale problema tra il Llorente e Mora, non fu abrogato fino al 10 luglio 1860, quasi un anno dopo il rientro dell’Ordinario nella sua Diocesi. Questo atteggiamento del governo centrale rivelò il vero interesse dei fratelli Montealegre: favorire il ritorno del Vescovo per assicurarsi consenso presso i connazionali, che avrebbero visto nei Montealegre i veri difensori della fede. In tal modo essi avrebbero potuto cancellare la loro “cattiva immagine” di fronte alla cittadinanza per essere arrivati al potere attraverso un colpo di stato. I fratelli Montealegre erano riusciti nel loro obiettivo; arrivarono al potere e la Chiesa diede il suo appoggio incondizionato ai nuovi governanti del Paese. In questo modo finisce la più grande lotta del primo Vescovo di Costa Rica con il Governo centrale della Nazione: venne risolta mediante l’alleanza tra i nemici del Mora e la gerarchia della Chiesa, che ottenne il ritorno del Vescovo dall’esilio, riconoscendo in cambio ai nuovi governanti il grande merito di aver restituito pace e tranquillità al Paese.

#### **4.3. Lo Stato e la Chiesa in Costa Rica dal 1859 al 1870**

Il periodo dopo il ritorno del Vescovo del Costa Rica dall’esilio fino all’arrivo dei liberali al potere civile, il 27 aprile 1870, fu relativamente calmo. In complesso si registrò un rapporto

---

<sup>455</sup> SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica*, p. 212.

di vicinanza tra il governo civile e il potere ecclesiastico. Tuttavia non fu sempre così e si vedrà il perché.

Il 14 agosto 1859, giorno della caduta del potere del Mora, i fratelli Montealegre per legittimare le loro posizioni come capi del governo del Paese cercarono di consolidare l'idea della necessità di promulgare una nuova costituzione politica. Durante il periodo in cui la nuova costituzione fu in discussione, si diffuse la voce che la Chiesa cattolica avrebbe smesso di essere la religione ufficiale dello Stato costaricano, dal momento che il nuovo assetto si sarebbe basato sulla libertà religiosa nel Paese. Davanti a questo brusio Mgr. Llorente decise di inviare una circolare a tutti i sacerdoti della diocesi per smentire queste voci. Il Llorente affermava che i governanti, in special modo José María Montealegre, Presidente della Repubblica, sapevano che la Chiesa cattolica era sempre stata un'istituzione interessata alla pace e armonia tra lo Stato e i fedeli e che, inoltre, *“la Asamblea Nacional Constituyente en materia de religión no ha hecho otra cosa que consignar el mismo artículo que sobre esta materia rige hace once años”*<sup>456</sup>. Il Llorente affermava anche che se davvero si fosse profilata l'intenzione di togliere alla fede cattolica il carattere di religione ufficiale dello Stato, lui e i sacerdoti sarebbero stati i primi a *“levantar nuestra voz para sostener esta misma Sagrada Religión, con nuestro sufrimiento y paciencia y aun á [sic] costa de nuestra propia sangre”*. Alla fine tutto ciò si rivelò solo un mormorio, perché il progetto di Costituzione che si presentò alla discussione recitava alla sezione quarta, articolo 9º: *“La Religión Católica Apostólica Romana es la de la República: el Gobierno la protege y no contribuye con sus rentas a los gastos de otros cultos”*.<sup>457</sup> Questo stesso articolo apparve nel testo finale della Costituzione del 1859.

---

<sup>456</sup> AHABAT. Fondos Antiguos # 48, Foglio 71, del 4 de Noviembre de 1859, San José. Costa Rica.

<sup>457</sup> C. OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica. Tomo III*, p.174.



### Immagine # 15

**José María Montealegre. Presidente del Costa Rica dal 1859 fino al 1863**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

Dopo questo avvenimento, non accadde niente incrinasse il rapporto tra lo Stato e la Chiesa. Lo evidenzia il fatto che nei documenti depositati negli Archivi Vaticani, negli Archivi del Costa Rica, civili come ecclesiastici, non si trova nessun riferimento ad un allontanamento fra i due poteri. Al contrario, il rapporto si rinsaldò. A Roma nel periodo 1859-1870 si trova solo una lettera di interesse. Questa lettera fu inviata dal Ministro degli Affari Esteri del Costa Rica, Julián Volio, cugino del vescovo Llorente, al Papa il 15 giugno 1863, ma firmata dallo stesso Presidente del Paese, Jesús Jiménez. La lettera esponeva il fatto che in Costa Rica vi era già una quantità considerevole di stranieri acattolici che abitavano nel Paese, e poiché la religione cattolica era l'unica per lo Stato, non si potevano celebrare le loro nozze, sicché essi vivevano in concubinato e i loro figli erano dichiarati illegittimi. Per questo motivo, il Ministro comunicava al Santo Padre che il Governo aveva inviato al *“Supremo Poder Legislativo una ley que reglamente el matrimonio de las personas que no pertenecen a la Comunión Católica Apostólica y Romana”*. La lettera aggiungeva che tutto sarebbe

stato eseguito secondo quanto stabilito dal Concilio di Trento, dove le coppie non cattoliche, prima di sposarsi, si dovevano presentare davanti al parroco con due testimoni che ne garantivano l'unione. Per facilitare l'accoglienza del provvedimento, l'astuto Volio concluse la lettera rivolgendosi al Papa perchè *“se digne a los Párrocos de este Obispado el autorizar con sus presencias estas uniones como se verifica en otras partes y especialmente en la República de Chile, y aun imponerles la obligación de presentarse siempre que fueren requeridos”*.<sup>458</sup> Alla fine la Santa Sede accettò la richiesta del Costa Rica.

Questa lettera fa risaltare due punti importanti che riguardo al cambiamento in atto nella società costaricana. In primo luogo essa mostrò che la sua classe dirigente aveva imparato come negoziare le cose a livello diplomatico. La lettera era un documento molto rispettoso che finiva ricordando a Pio IX che egli aveva già dato concessioni del genere ad altri Paesi dell'America Latina, in questo caso Cile. In maniera gentile si diceva a Roma: visto che hai concesso permessi simili, ci aspettiamo lo stesso trattamento. Il secondo punto è la constatazione che l'arrivo di stranieri nel Paese cambiò sostanzialmente il comportamento della società costaricana. Ma non cambiò solo il comportamento nella società, bensì anche il rapporto tra la classe dirigente che deteneva il potere economico e il vertice della Chiesa cattolica. L'importanza che assunsero gli stranieri in Costa Rica dipende dal fatto che in certa misura portavano il capitale e stabilivano i contatti che permettevano una maggiore espansione del mercato sia all'interno che all'esterno. Come si è ricordato nel secondo capitolo, gli stranieri furono molto importanti perché contribuirono sia alla nascita, sia allo sviluppo della produzione del caffè e della banana, prodotti che collegavano il Paese al mercato internazionale. Questi stranieri portatori del capitale e dei contatti per fare crescere

---

<sup>458</sup> ASCAES, Costa Rica. 1858-1865, Pos. 15-19, fasc. 563. Ff-120-121.

il commercio costaricano erano persone alle quali si dovevano garantire tutti i diritti, in particolare il diritto al matrimonio, alla proprietà, a riunirsi liberamente, tra gli altri. La lettera inviata a Pio IX nel 1863 da parte del Governo del Costa Rica mostrava l'importanza che aveva per la classe dirigente garantire agli stranieri, indipendentemente dalla loro appartenenza confessionale, una condizione giuridica che potesse rendere gradita la loro permanenza nel Paese.

In questi dieci anni, lo Stato costaricano aiutò la Chiesa secondo le regole fissate nel Concordato, specialmente per ciò che atteneva all'aspetto economico. Il governo non smise mai di sostenere finanziariamente il Vescovo, il Capitolo e il Seminario. Nel decennio iniziato nel 1860, gli interventi statali furono indirizzati non solo a favore del vescovo, ma anche a sostegno delle altre necessità della Chiesa, come aiuti per le confraternite<sup>459</sup> e le ricostruzioni di templi.<sup>460</sup> Ad esempio, insieme al precedente, il Governo donò, oltre a quanto stabilito per legge, \$1608 (pesos) per la costruzione della Cattedrale e a sostegno del Capitolo Diocesano.<sup>461</sup>

Per concludere l'argomento riguardante i rapporti fra Stato e Chiesa, si deve fare menzione della modifica dell'articolo sulla Religione di Stato nella Costituzione del 1869:

*“La Religión Católica Apostólica Romana es la de la República; el Gobierno la protege y no*

---

<sup>459</sup> Nella Risoluzione IV, del 25 settembre 1862, si concede permesso “*por el término de un año á la Cofradía de Nuestra Señora de Mercedes para recolectar en esta ciudad de San José una limosna, ya sea directamente ó por medio de suscripciones voluntarias*”. In: BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Resolución IV, del 25 de setiembre de 1862, Imprenta La Paz, San José, Costa Rica 1872, pp. 141-142.

<sup>460</sup> Giorni dopo la risoluzione anteriore, nella “*Resolución V, del 2 de Octubre de 1862, se concede licencia para reconstruir la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen en Cartago y otorga permiso para que con tal objeto y por el término de un año se recaude en la misma ciudad una limosna*”. In: BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Resolución V, del 2 de Octubre de 1862, Imprenta La Paz, San José, Costa Rica 1872, pp. 145-146.

<sup>461</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Imprenta La Paz, San José, Costa Rica 1872. Decreto XVII del 31 de Julio de 1863, pp. 30-31. In Questo decreto lo Stato offre \$1608 (pesos) di più rispetto a quanto già stabilito per legge e per il Concordato.

*contribuye con sus rentas a los gastos de otro culto, cuyo ejercicio sin embargo, tolera*<sup>462</sup>.

In questo modo la Costituzione del 1869 esprimeva la posizione del Governo costaricano sulla religione nel Paese. Il cambiamento non riguardò la Religione di Stato, ma a ciò si aggiunse che lo stato avrebbe tollerato altri culti che non fossero quello cattolico. La fede cattolica non perse la sua preponderanza né nella società, né nello Stato, ma la Chiesa doveva accettare che nel Paese si tollerasse la pratica di altri culti. Questo fu molto importante per un Paese che si stava aprendo sul mercato esterno controllato da potenze come Germania, Inghilterra, Francia e gli Stati Uniti. Di questi quattro Paesi, tre avevano una popolazione che non era a maggioranza cattolica, e questi cittadini volevano almeno rispetto e tolleranza per le loro pratiche religiose quando erano in Costa Rica. Questa disposizione sulla religione rimarrà sempre, anche nelle future Costituzioni costaricane, sia nella Costituzione del 1871,<sup>463</sup> in quella del 1917,<sup>464</sup> e nell'ultima e attuale del 1949.

Da parte della Chiesa, si manifestò una continua disponibilità a collaborare con lo Stato, specialmente nel compito di controllare la popolazione del Paese come in quello di assecondare le disposizioni che decretava il Governo. Durante il periodo dal 1859 fino al 1870 la gerarchia della Chiesa cattolica dichiarò che l'adempimento di alcune richieste statali non rappresentava solo un dovere civile, ma anche religioso. Il primo di questi richiami riguardò l'importanza "*non solo para los efectos politicos [sic] sino tambien [sic] para los eclesiasticos [sic]*" del censimento della popolazione, che si realizzò la domenica 27 novembre 1864. Questa dichiarazione venne fatta conoscere dalla gerarchia ecclesiale mediante una circolare pubblicata il 9 novembre 1864. Tra le altre cose, il messaggio del

---

<sup>462</sup> C.OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica. Tomo III*, p. 112.

<sup>463</sup> C.OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica. Tomo IV*, p. 28.

<sup>464</sup> C.OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica. Tomo IV*, p. 95.

vescovo diceva che era: “*obligacion [sic] en que todos los fieles se hallan de prestar obediencia a las Autoridades civiles*” presentandosi al luogo predisposto dal governo per raccogliere le informazioni. Il Prelato dispose che ogni sacerdote celebrasse la Messa della domenica prima delle ore 10 del mattino, in modo che tutti i cittadini cattolici costaricani fossero liberi, una volta adempiuto all’obbligo del precetto festivo, per potere andare a compiere il loro dovere con le autorità civili.

L’altra misura civile che la gerarchia della Chiesa cattolica costaricana sostenne apertamente fu l’attuazione del cablaggio telegrafico nell’anno 1866. L’obiettivo di unire il Paese mediante un telegrafo, collegando almeno le quattro principali città con il porto più importante della Nazione, all’epoca Puntarenas, era uno dei compiti più importanti che il governo si era dato nella sua corsa alla modernizzazione e civilizzazione del Paese. Il 30 luglio 1866, il governo del Costa Rica firmò il contratto con Juan A. Noblea, secondo il quale questi si impegnavano a realizzare l’unione di Cartago, San José, Heredia, Alajuela e il porto di Puntarenas mediante un cablaggio telegrafico.<sup>465</sup> Il lavoro cominciò senza problemi fino a quando “*los no culturizados ni tan civilizados*” costaricani iniziano a rubare il cablaggio per utilizzarlo negli steccati delle loro proprietà. Il Llorente intervenne allora ammonendo che quella azione era un danno:

no solo en perjuicio de la industria y progreso del país , sinó tambien [sic] contra el buen nombre de la República en el Exterior [...] Señores Parrocos [sic] y Tenientes Curas en el primer Domingo, despues [sic] del recibo de la presente, expliquen á [sic] sus feligreses el grave pecado en que incurren causando estos daños, pues perjudicar la industria ajena, produce los mismos resultados

---

<sup>465</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Imprenta Nacional, San José, Costa Rica 1866. Decreto de las CC. XXIV, del 30 de Julio de 1866, pp.159-160.

que el hurto, por cuanto priva á [sic] los demas [sic] del producto de su trabajo... á [sic] sus feligreses que esta obra lejos de tener en sí algo malo, es muy util [sic] y provechosa al país [sic] y que por lo mismo impedirla, ó [sic] perjudicarla, indica atraso en la civilizacion [sic] y cultura del pueblo Costarricense: que por esta razon [sic], no solo deben abstenerse todos de causar cualquiera perjuicio, sinó [sic] que, en cuanto esté de su parte, deben impedirlo y favorecer una empresa tan util [sic].

Il vescovo concluse la sua circolare ricordando che, se si seguitava a danneggiare il telegrafo, lui stesso avrebbe punito con pene spirituali questo comportamento.<sup>466</sup> Poiché i cattolici costaricani continuarono con le manomissioni, il Llorente due mesi dopo scrisse una nuova circolare in cui infliggeva la scomunica *ipso facto* a ogni cattolico che avesse provocato danni al telegrafo.<sup>467</sup> Si trattava di una pena veramente grave, perché i costaricani furono puniti come se fossero eretici. Per Mgr. Llorente un ladro di filo di cablaggio telegrafico e un eretico meritavano il medesimo castigo. Questo dimostra che in quel periodo l'alleanza fra il Governo e la Chiesa era molto salda e mirava a creare e controllare un nuovo modello di costaricano in cui cattolicesimo e modernizzazione si fondevano. Un altro esempio di collaborazione si riscontra nella donazione fatta dal vescovo Llorente al governo del Paese di una casa che doveva diventare un carcere femminile.<sup>468</sup> Questa donazione, però, non doveva servire solo per punire le donne colpevoli di qualche reato; al contrario, quello che aveva in mente il Llorente era che quella casa diventasse un luogo in cui potessero riscattarsi attraverso una riforma dei costumi. Lui stesso propose che nella prigione vi fosse un sacerdote incaricato di riformare le carcerate secondo i principi cristiani. Il vincolo

---

<sup>466</sup> AHABAT. Fondos Antiguos número 48, Foglio.162, del 19 de Enero de 1869, San José.

<sup>467</sup> AHABAT. Fondos Antiguos número 48, Foglio.163, del 23 de Marzo de 1869, San José.

<sup>468</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Imprenta Nacional, San José, Costa Rica 1872. Decreto XVIII del 30 de Julio de 1863, pp. 32-33.

esistente tra Stato e Chiesa aveva come scopo evidente quello di creare un costaricano rispettoso dell'ordine stabilito dal Governo, che seguisse però anche le norme cattoliche.

Per concludere questa sezione si farà riferimento a un fatto molto particolare. Nel periodo che va dal 1859 fino al 1870 in Costa Rica ebbero luogo tre colpi di stato, ma non si sentì mai una parola, almeno sul piano pubblico, sul tema da parte del vescovo. Già sappiamo che il primo colpo di stato ebbe luogo il 14 agosto 1859, contro Juan Rafael Mora Porras, portato a compimento da José María Montealegre. Il silenzio di Llorente in merito è comprensibile: a quel tempo egli si trovava in esilio proprio in seguito ad una decisione del Presidente deposto. Né si deve sottovalutare il fatto che due familiari del vescovo vennero a far parte del gabinetto del nuovo Presidente Montealegre, quello può spiegare il silenzio del prelado. Essi furono Julian Volio Llorente e Francisco María Iglesias Llorente. L'altro colpo di stato si verificò il 1° novembre 1868 e fu realizzato contro José María Castro Madriz da Jesús Jiménez Zamora. L'ultimo fu diretto contro lo stesso Jesús Jiménez Zamora, e portò al potere il liberale e militare Tomás Guardia Gutiérrez, il 27 aprile 1870. In quest'ultimo caso era impossibile un pronunciamento del Llorente, poiché si trovava a Roma al Concilio Vaticano I. Il silenzio del Vescovo è spiegabile non solo perché si trovava lontano dal Paese in due delle tre occasioni: ciò che spiega il comportamento del vescovo è, piuttosto, il suo atteggiamento verso la politica nazionale. La linea che egli costantemente praticò era volta ad evitare di immischiare la Chiesa nei conflitti relativi alla politica interna del Paese. La sua posizione si orientò verso la ricerca di una soluzione pacifica. In tal modo Llorente di fatto si dimostrò un collaboratore attivo di ogni presidente che ebbe il Costa Rica dal 1851 fino al 1871, anno della sua morte.

## 5 Conclusioni

La creazione della Diocesi di San José di Costa Rica fu per la storia del Paese un fatto molto importante. La Santa Sede poteva contare con una sede episcopale in più dove era insediato un vescovo che avrebbe cercato di espandere la fede cattolica, e di far rispettare le norme stabilite da Roma. Per la Repubblica del Costa Rica, la creazione della diocesi, oltre al prestigio religioso, assicurava legittimità come Paese libero e sovrano. Inoltre la fondazione della Sede Vescovile rappresentava per il Costa Rica la cancellazione di ogni traccia del periodo coloniale spagnolo. Allo stesso modo il Paese cessava di dipendere dal Nicaragua in ambito ecclesiastico, e inoltre con le dichiarazioni della Santa Sede circa i limiti della Diocesi, il Costa Rica ricavava un elemento a suo favore, perché Roma accreditava al Paese la provincia del Guanacaste, regione che il Nicaragua voleva a ogni costo, politicamente ed ecclesiasticamente.

La nomina del primo vescovo fu una scelta ecclesiale, senza che vi fosse un vero intervento dei politici costaricani. Chi decise che Anselmo Llorente fosse il primo vescovo del Paese fu l'Arcivescovo del Guatemala, dottor Francisco de Paula García Peláez. Egli lo candidò, Roma l'accettò e il governo del Costa Rica ratificò la scelta, non senza aver presentato suoi candidati. Il rapporto tra la Chiesa e lo Stato durante l'episcopato di Mgr. Llorente vide momenti di alta tensione e disputa, così come di sincera vicinanza per ideali comuni. Si può dire che le lotte erano frutto di azioni in cui una o l'altra istituzione voleva imporre la sua visione su qualche argomento che competeva ad entrambe. La discussione per le decime fu la prima occasione di scontro: fu conclusa con la negoziazione del Concordato. Questo documento, però, non fu l'esito di una vera e propria negoziazione, ma fu piuttosto un'imposizione della Santa Sede, che il presidente Mora accettò. Questo testo apportò alle



due istituzioni normative per disciplinare le materie miste, su cui entrambe avanzavano rivendicazioni. Tuttavia a volte Llorente si credeva in diritto di dire al Presidente come governare, mentre quest'ultimo si credeva in diritto di dire di dire all'altro come condurre i suoi fedeli: questo evidentemente creava conflitto tra le due istituzioni.

L'espulsione del vescovo Llorente dal Paese è da intendersi come una lotta di potere, nella quale il governo civile voleva affermare che in Costa Rica la suprema autorità di governo era detenuta dal presidente della Repubblica. L'esilio del prelato fu la conseguenza dell'ostinazione dei due attori principali: il presidente Mora e il vescovo Llorente. Il Decreto che imponeva a certe parrocchie di devolvere una ulteriore quantità di denaro allo Stato, pur legittimamente emesso dal Presidente, fu imposto senza consultare il vescovo e senza sapere se le parrocchie fossero state realmente in grado di onorare i pagamenti. Il vescovo reagì davanti a quest'atto togliendo il baldacchino presidenziale dalla Cattedrale: si trattava di un provvedimento simbolico, ma equivaleva a dire che il Presidente non aveva più posto nella Chiesa: in uno stato concordatario implicava la delegittimazione del potere politico. Quando poi il vescovo chiese ai suoi sacerdoti di celebrare una Messa con l'intenzione di impetrare l'intervento divino a sostegno della posizione della Chiesa, il Presidente lo considerò come un atto di sfida e decise di allontanare dalla sua diocesi il vescovo Llorente, dimostrando che egli era disposto a cacciare dal Paese chiunque non stesse dalla sua parte. Il ritorno del vescovo rappresentò uno dei punti del programma politico-religioso dei Montealegre: essi potevano così presentarsi come difensori della fede, e come i fautori del ristabilimento della tranquillità e della pace del Paese. Dopo un anno dal rientro del vescovo in patria il Decreto che stabiliva l'aumento delle tasse che dovevano versare le parrocchie allo Stato fu

cancellato; il che dimostra che il problema del decreto non era una questione molto importante.

La gerarchia della Chiesa cattolica fu leale con lo Stato nei momenti cruciali della vita della società costaricana. Nel periodo della “*Campaña Nacional*” contro i filibustieri, la Chiesa fu una grande collaboratrice dello Stato in ogni campo, anche se alcuni settori del clero erano contrari. La gerarchia cattolica costaricana si impegnò con denaro e uomini per sostenere la guerra, e questi due elementi contribuirono al suo esito favorevole per l’esercito centroamericano. Allo stesso modo la gerarchia della Chiesa cattolica fu alleata dello Stato nel momento in cui quest’ultimo prese le misure necessarie a fronteggiare l’epidemia del colera, oppure volle realizzare un censimento e la costruzione del cablaggio telegrafico. Come corrispettivo di questi aiuti il Governo concesse sostegni economici e politici alla Chiesa due decenni che abbiamo preso in considerazione. Soprattutto “rispettò” sempre il posto di privilegio garantito dal Concordato alla Chiesa cattolica nella società costaricana. In tal modo il cattolicesimo continuò a costituire la religione ufficiale dello Stato.

D’altro canto, il rapporto fra Mgr. Llorente e il suo clero fu difficile. Questo fatto ha una precisa spiegazione: il “vecchio clero”, quello che esisteva prima del suo arrivo e quello che si formò senza un vescovo nel Paese, non aveva l’abitudine di convivere con un pastore nel Paese che controllava con più forza e determinazione i sacerdoti. I mormorii che nel 1854 si diffusero sul vescovo furono l’imprudente mossa di un sacerdote infastidito per non avere ottenuto quello che voleva: la nomina della parrocchia di Cartago, la seconda per importanza del Paese. La massoneria nel clero fu un problema specifico relativo a due sacerdoti dell’epoca: Francisco Calvo e Carlos María Ulloa. Calvo diventa massone in seguito agli influssi ricevuti in Perù durante il suo periodo d’allontanamento dal Paese per problemi

politici. Del resto non si può dire che Calvo fosse un esempio di sacerdote cattolico esemplare. Gli piaceva il denaro, aveva figli ed era egoista. Ulloa divenne massone per influsso di Calvo, ma nel momento in cui fu richiamato dal suo vescovo smise di frequentarne la Loggia. Durante il primo periodo episcopale la penetrazione della massoneria tra il clero fu limitata a questi due casi, anche se, dopo la morte del Llorente, si sa che altri quattro sacerdoti cattolici si affiliarono alla Massoneria (Francisco Pio Pacheco, Santiago Ruiz Escandón, Apolinario Gutiérrez y Ramón Arauz). La lotta della Chiesa contro la massoneria era una cosa ovvia all'epoca. Tuttavia l'atteggiamento di Mgr. Llorente fu di evitare ogni scontro aperto, rimanendo in silenzio e senza esporsi fino al momento in cui i massoni attaccarono apertamente la Chiesa.

Il rapporto fra Mgr. Llorente e la Santa Sede fu relativamente scarso. Solo una volta, e all'inizio del suo operato come vescovo, Llorente inviò a Roma informazioni sullo stato della diocesi. Egli non era un uomo a cui piacesse comunicare alla Santa Sede ciò che accadeva nella sua diocesi, con i suoi sacerdoti, nel rapporto Stato-Chiesa e con il suo gregge. Apparentemente per il Llorente non era "molto importante" essere in contatto frequente con Roma, come invece lo fu per i successori i Mgr. Thiel e Stork, che avevano l'abitudine di informare costantemente Roma su ogni singolo aspetto della vita ecclesiale. La maggioranza delle comunicazioni venne dalla Santa Sede al Costa Rica: in particolare in occasione della dichiarazione dell'Università di Santo Tomás come Università Pontificia, della definizione del dogma dell'Immacolata e della convocazione del vescovo al Concilio Vaticano I.

**PARTE II: Il rapporto politico-religioso tra la Santa Sede, il vertice cattolico, i fedeli  
costaricani e lo Stato del Costa Rica nel periodo 1870-1936**

**INTRODUZIONE**

La seconda sezione del testo è composta dai capitoli IV-V-VI, dove si analizza in maniera diacronica il rapporto stabilitosi tra le istituzioni studiate. Questa sezione mostra come avvenne il legame e la collaborazione tra il governo civile e le autorità cattoliche costaricane. Inoltre, si studiano i momenti di tensione, di contrasto, specialmente quando lo Stato voleva imporre la sua posizione di potere illimitato, dominando anche la Chiesa cattolica. Si è controllato, grazie alle fonti vaticane, quale fu la reazione della Curia romana di fronte a questi fatti, esaminando in modo speciale le raccomandazioni della Santa Sede alla gerarchia cattolica costaricana per contrastare l'operato dei liberali.

## IV Capitolo: Il liberalismo militare e massonico in Costa Rica: la lotta di potere contro la Chiesa cattolica costaricana, dal 1870 al 1888

### 1. Introduzione

Nel IV capitolo l'argomento principale riguarderà quanto accadde in Costa Rica nel periodo 1870-1888. Si prende come data d'inizio l'anno 1870 perché il 27 aprile di quell'anno i liberali raggiunsero il potere civile, grazie al colpo di Stato operato da Tomás Guardia Gutiérrez, primo liberale e militare ad assumere il potere nel Paese. Il capitolo si conclude cronologicamente alla fine del 1888, perché l'anno successivo la sfida elettorale porterà alla presidenza un gruppo di liberali di "matrice differente" da quello che si era impadronito del potere nel 1882, all'indomani della morte di Guardia Gutiérrez. Il gruppo che governò il Costa Rica dal 1882-1888, fu quello liberale di stampo massone, in forte antagonismo con la gerarchia della Chiesa cattolica. Fu questo gruppo che promulgò le leggi "anticlericali" del 1884, leggi che portarono all'espulsione del vescovo Thiel, alla secolarizzazione dei cimiteri e all'educazione laica nelle scuole pubbliche.

I punti che si svolgono sono i seguenti: 1) il rapporto tra la Santa Sede, il governo civile e il governo della Diocesi di San José nel periodo 1871-1880, nell'arco temporale chiamato "*Primera Vacante*"<sup>469</sup> della Diocesi di San José. Si analizzerà come si svolsero le trattative per la nomina e l'approvazione del secondo vescovo del Costa Rica. 2) I primi otto anni del vescovado di Mgr. Thiel. La sezione si divide in tre parti: la prima va dal 1880, anno del suo

---

<sup>469</sup> Dal punto di vista storico si indica con "*La Primera Vacante de la Diócesis de San José*", il periodo compreso tra il 22 settembre 1871, giorno della morte di monsignor Llorente, e il 5 aprile 1880, data nella quale si diede a conoscenza che Bernardo Augusto Thiel Hoffman, era stato scelto come secondo Vescovo del Costa Rica. Il termine "*Primera vacante*" è stato tratto dal libro scritto da Mgr. Víctor Manuel Sanabria Martínez, secondo Arcivescovo di San José intitolato: "*La Primera Vacante de la Diócesis de San José*", pubblicato per la prima volta nel 1935.

insediamento sulla sedia episcopale, fino all'espulsione dal Paese avvenuta il 18 giugno 1884. Il periodo considerato riguarda: la situazione incontrata nella diocesi, il suo operato per rimediare a nove anni senza vescovo e, infine, i fatti precedenti la sua espulsione dal Paese. Il secondo periodo va dal 19 giugno 1884 al 23 maggio 1886, data del suo ritorno in patria. Di questo periodo si vedrà principalmente quale fu la posizione della Santa Sede per risolvere il problema dell'espulsione del vescovo di fronte alle dichiarazioni "anticlericali". Il terzo periodo esporrà gli avvenimenti dal suo rientro in Costa Rica alla fine dell'anno 1888.

Questo capitolo è il primo che tratterà più da vicino del tema della tesi, utilizzando le fonti raccolte a Roma, all'Archivio Segreto Vaticano, l'Archivio della Segreteria di Stato del Vaticano, l'Archivio della Compagnia di Gesù, l'Archivio dell'Ordine dei Predicatori (Dominicani), così come le fonti nuove raccolte nell'Archivio dell'Archidiocesi di San José e l'Archivio Nazionale, entrambi in Costa Rica. Il capitolo ha come scopo principale quello di rispondere a un quesito centrale: perché dopo encicliche (specialmente la *Quanta cura*), messaggi e altri documenti (come il *Sillabo*) che condannavano il liberalismo e anche la massoneria, la Santa Sede e la gerarchia cattolica costaricana furono disposti a negoziare e anche a collaborare con i governi liberali del Costa Rica nell'arco temporale oggetto di questo quarto capitolo? In questo capitolo si cercherà anche di definire quali erano i rapporti di potere tra la classe dirigente del Paese, la Chiesa cattolica costaricana e la Santa Sede nel periodo 1870-1888. Si pongono queste domande perché durante questi quasi venti anni di lotta e scontri costanti, né la gerarchia della Chiesa Cattolica costaricana, né il governo del Paese e né la Santa Sede proposero una vera separazione tra i poteri mentre, nonostante le differenze, cercarono sempre di essere vicini uno dell'altro.

## 2. Laicità, libertà oppure tolleranza religiosa nel Costa Rica dal 1870 al 1888: Ci fu una vera secolarizzazione e una separazione tra Santa Sede, Stato e Chiesa in Costa Rica durante questo periodo?

Il concetto di laicità appare nella Francia nel decennio del 1870 quando si sosteneva che l'educazione dovesse essere laica e non confessionale. Un concetto, questo, che definiva lo Stato “*neutral ante las confesiones religiosas y tolerante con todas ellas*”.<sup>470</sup> Come libertà religiosa si intende l'idea che ogni individuo è libero di professare la propria religione senza essere obbligato dallo Stato o da un gruppo di persone ad appartenere ad un culto particolare. Ad esempio, John Locke affermava che lo Stato non poteva imporre una religione, perché significava andare contro la libertà religiosa<sup>471</sup> e quindi lo Stato poteva legiferare solo sulle attività religiose esterne ai luoghi di culto.<sup>472</sup> Per spiegare come si attuasse la tolleranza religiosa, si può citare l'articolo 5° della Costituzione Politica del Costa Rica del 1869 che diceva: “*La Religión Católica Apostólica Romana es la de la República; el Gobierno la protege y no contribuye con sus rentas a los gastos de otro culto, cuyo ejercicio sin embargo tolera*”.<sup>473</sup> Questo esempio spiega meglio di qualsiasi nozione l'idea di tolleranza religiosa che pervadeva il Costa Rica del secolo XIX.

La secolarizzazione veniva intesa non come un concetto propriamente detto, ma come il culmine di un processo che cercava la laicità dello Stato e che solo si poteva comprendere in

---

<sup>470</sup> C. ARBOLEDA, *Laicismo y Laicidad en Colombia*, «Cuestiones Teológicas», Vol. 33, Num. 79, Enero-Junio, 2006, p. 72.

<sup>471</sup> G. FRAILE, *Historia de la filosofía. Tomo II*, BAC, Madrid 1966, p.786; J. LOCKE, *Ensayo y cartas sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid 1999. In: ARBOLEDA, *Laicismo y Laicidad en Colombia*. p. 72.

<sup>472</sup> G. FRAILE, *Historia de la filosofía. Tomo II*, BAC, Madrid 1966, p.786; J. LOCKE, *Ensayo y cartas sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid 1999 In: ARBOLEDA, *Laicismo y Laicidad en Colombia*. p. 73.

<sup>473</sup> C. OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica. Tomo I*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2007, p. 112.

unione o in parallelo con la laicità.<sup>474</sup> Processo che, come spiega Di Stefano, si può constatare quando accade: “*una pérdida de la referencias religiosa de concepciones, instituciones o funciones sociales que provocan ciertos procesos políticos (como la formación del Estado), económicos (como la expansión de las formas de propiedad capitalista) o sociales (como las migraciones de masas)*”.<sup>475</sup> Processo che specifica quando scrive che: “*las nociones de soberanía y de ciudadanía, que a lo largo del siglo XIX pierden sus connotaciones religiosas*”.<sup>476</sup> La separazione tra Stato e Chiesa si manifesta con una lontananza vera e propria tra Stato e Chiesa, essendo questa il culmine del processo di laicizzazione della società.

Cosa significavano questi concetti nel secolo XIX e che cosa era accaduto in Costa Rica durante questo periodo? Tali quesiti meritano una risposta dal momento che una parte della storiografia costaricana afferma che solo dopo il 1870 iniziò a consolidarsi il processo di laicità, con la separazione tra Stato e Chiesa. Lo scrivente non crede a questa teoria, per cui questo lavoro sarà un tentativo di dimostrare ciò che accadde veramente, principalmente approfondendo il ruolo della Santa Sede nel tentativo di evitare la separazione tra lo Stato e la Chiesa.

## 2.1. L'ascesa dei liberali al potere in Costa Rica

Come si è già scritto nel II Capitolo, il 27 aprile 1870 un colpo di Stato guidato dal generale Tomás Guardia Gutiérrez, depose il presidente eletto Jesús Jiménez Zamora. Questo

---

<sup>474</sup> R. BLANCARTE (Coord), *Los Retos de la Laicidad y la Secularización en el Mundo Contemporáneo*, El Colegio de México 2008, p. 20.

<sup>475</sup> R. DI STEFANO, *El pacto laico argentino (1880-1920)*, «Historia y Religión», Segundo semestre 2011, scaricabili dal sito: <<http://historiayreligion.com/2012/03/di-stefano-roberto-el-pacto-laico-argentino-1880-1920-polhis-8-2%C2%BA-semester-de-2011-80-89/>> , p. 1. Consultato: 5-5-12, 17:46.

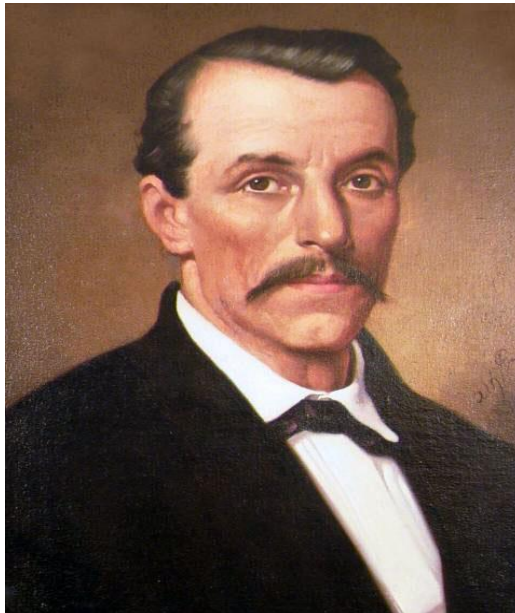
<sup>476</sup> *Ibid.*



fatto determinò l'avvento dei liberali al potere, evento che ebbe come conseguenza una piccola crisi nei rapporti con la Chiesa cattolica. In quel momento il vescovo del Costa Rica, Mgr. Llorente, si trovava a Roma occupato nel Concilio Vaticano I, ma appena venne informato del caso chiese permesso alla Congregazione del Concilio di tornare in patria il più presto possibile. In effetti, il prelato rientrò nel Paese il 1° luglio 1870 con il compito di riprendere di nuovo in mano le redini della Diocesi.

### **Immagine #16**

**Bruno Carranza, Presidente di Costa Rica tra il 27 aprile ad agosto di 1870**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

Il Colpo di Stato fu perpetrato dai liberali. La presidenza toccò a Bruno Carranza Ramirez, che però si dimise nell'agosto dello stesso anno, denunciando che a governare era il generale Guardia, ragion per cui preferiva rinunciare e appartarsi dalla scena pubblica. Il rapporto tra Llorente e Tomás Guardia durante il periodo dal 27 aprile 1870 al 22 settembre di 1871, data della morte del vescovo del Costa Rica, non registrò nessun forte conflitto che facesse presumere che con l'arrivo dei liberali le relazioni tra le due istituzioni potessero

distanziarsi. Questo non vuole dire che i liberali non cominciassero ad esercitare il potere secondo la propria ideologia, come dimostra il “*Decreto XXII, del 23 de mayo de 1870*”, che stabiliva di: “*Establecer en las cabeceras de Provincia y de cantón panteones para la inhumación de los cadáveres de naturaleza y extranjeros de creencias disidentes*”. L’origine di questo provvedimento risiedeva nel fatto che il Presidente della Repubblica aveva ascoltato frequentemente “*reclamos de los Representantes de diversas naciones*”, secondo cui i parroci si negavano “*á [sic] dar sepultura eclesiastica á [sic] los cadáveres de muchas personas, diciendo que por sus creencias religiosas, se hallan privadas de ellas según los Cánones de la Iglesia*”. Per questa ragione il potere civile decretò che:

Art. 1° En todas las poblaciones cabeceras de Provincia y de Cantón, hará cerca del cementerio jeneral [sic] de los católicos romanos, un sitio de veinticinco varas en cuadro, para la inhumación de los cadáveres de naturales y extranjeros de religiones disidentes.

Art. 2° Estos terrenos serán comprados por la Nación y estarán bajo el cuido y vijilancia [sic] de las autoridades políticas del lugar respectivo.

Art. 3° En ellos pondrán a las personas que no pertenezcan á [sic] la creencia católica romana, edificar á [sic] su costa, capillas ó [sic] templos, y darles las formas que mas [sic] convenga para sus ejercicios religiosos.

Art. 4° Si el aumento de personas no católicas romanas, ó [sic] la extensión de las capillas ó [sic] templos edificados, exijiere [sic] mas [sic] terrenos para las inhumaciones, podrán los interesados hacer la ampliación que quisieren, á [sic] su propia costa.

Art. 5 Los Gobernadores de la Provincias darán cumplimiento a este decreto, dentro de dos meses, contando desde el momento en que llegue á [sic] sus manos.<sup>477</sup>

Le proteste ed i reclami che si levavano ogni volta che moriva un non cattolico per la proibizione della Chiesa cattolica alla sepoltura nei cimiteri consacrati rispondevano a una mezza verità.<sup>478</sup> È vero che in Costa Rica dal 1850 esisteva un cimitero per i non cattolici. Il Governo di Juan Mora Porras aveva donato, grazie all'interesse di Sir Frederik Chaterfield, console dell'Impero Britannico in America Centrale, un appezzamento di terra per seppellire chi non era cattolico. Quando questo pezzo diventò troppo piccolo per la quantità di persone seppellite, il governo nel 1877 di nuovo apportò un altro terreno, situato di fronte all'anteriore e questa volta di maggiore ampiezza. Il terreno funziona ancora oggi ed è conosciuto come "*El Cementerio de los Extranjeros*" e si trova nel centro della capitale. Il diritto a seppellire i morti acattolici, senza che questa pratica facesse sorgere divergenze, esisteva in Costa Rica dal 1847, anno nel quale il Costa Rica e la Corona Britannica avevano firmato un Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione che stipulava quanto segue:

No serán (los ciudadanos de Gran Bretaña y de Costa Rica) inquietados, molestados ni perturbados en manera alguna, en razón de su creencia religiosa, ni en los ejercicios propios de su religión, ya en sus casas

---

<sup>477</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Decreto XXII, del 23 de mayo de 1870, Edición Oficial, Imprenta de la Paz, San José, Costa Rica 1873, pp. 57-59.

<sup>478</sup> I problemi con i funerali di acattolici in Costa Rica furono veramente pochi, il più famoso quello avvenuto nel 1839. Il 21 giugno di quell'anno morì uno statunitense di nome David Cotheal, nella casa del medico Richard Brealey, a Cartago. Cotheal era acattolico, e al momento della sepoltura il prete di quella città si oppose, asserendo che non poteva permettere la violazione al territorio sacro. Il capo dello Stato in quel momento era Braulio Carrillo, che diede il permesso di seppellire l'uomo. Il sacerdote non volle accettare l'intervento del capo dello Stato asserendo che: "*tenía órdenes superiores al gobierno*", che non lo autorizzavano a dare sepoltura a Cotheal. Carrillo inviò a Cartago "*dos pelotones de soldados, los cuales escoltaron el cadáver de Cotheal desde la casa del Dr. Brearly hasta el cementerio*". Il prete il giorno seguente "*con la cruz, las imágenes de los santos, todos los emblemas de la Iglesia y un gran concurso de vecinos fue al cementerio y bendijo de nuevo la tierra que había sido profanada con la inhumación de un hereje*". In. W. NELSON, *Historia del Protestantismo en Costa Rica*, Publicaciones IINDEF, San José, Costa Rica 1983, p. 28.

Dopo questo confronto con un prete cattolico per la sepoltura di un acattolico, non si verificarono altri incidenti. Bisognerà aspettare il caso del dottor Eusebio Figueroa, morto in duello l'11 agosto 1883 per trovare un nuovo motivo di screzio. Di questo fatto si parlerà più avanti in questo stesso capitolo, visto che fu una delle ragioni per promulgare le leggi "anticlericali" del 1884.

particulares o en los lugares de culto destinado para aquel objeto, conforme al sistema de tolerancia establecido en los territorios, dominios y establecimientos de las Altas Partes contratante, con tal de que se respeten la religión de la nación en que residan, así como la Constitución, leyes y costumbres establecidas.

**Tendrán también libertad de enterrar a los ciudadanos o súbditos de cualquier de las dos Alta Partes contratantes, que murieren en los referidos territorios, dominios o establecimientos en sus propios cementerios, que podrían del mismo modo establecer mantener y no se molestarán los funerales ni los sepulcros de los muertos de ningún modo ni por ningún motivo** (il grassetto è nostro).<sup>479</sup>

Si dice che il provvedimento funzionasse per tutti gli stranieri acattolici e non solo per i britannici ed in effetti fu così. Dopo quell'anno, e principalmente dopo il 1850, l'inumazione dei non cattolici si effettuò senza maggior reclamo in quel terreno donato dal Governo costaricano.

Un'altra legge decretata dai liberali durante i primi anni del loro governo e che aveva relazione con la Chiesa cattolica fu quella stabilita il 5 dicembre 1870 che ordinava: “*en lo sucesivo no se lleven imágenes de cualquier santo, por las calles y campos para pedir limosnas*”, senza che si possedesse un permesso da parte del governo ecclesiastico, che prima doveva informare e chiedere autorizzazione al governo civile.<sup>480</sup> Questi due esempi saranno molto importanti al momento di prendere in esame le “leggi anticlericali”, per dimostrare che già esistevano delle leggi anteriori a quelle che furono promulgate nel 1884. Le due leggi emanate dal governo civile durante il periodo di Guardia e con Mgr. Llorente a capo della Chiesa cattolica costaricana, non ostacolarono i rapporti tra le due istituzioni.

Come fu la relazione tra il governo del Costa Rica e la Santa Sede a partire dal colpo di Stato del 27 aprile fino alla morte di Mgr. Llorente? Si può affermare che i rapporti tra i

---

<sup>479</sup> Secretaria de Relaciones Exteriores. In: A. CORTÉS e R. TREJOS, *La Iglesia anglicana en Costa Rica* EUNED, San José, Costa Rica 2014, p. 189.

<sup>480</sup> AHABAT. Libro de Acuerdo Obispaes #2. Folio 3v-4, n° 10, 5 de diciembre de 1870.

due governi furono sostanzialmente buoni. A dimostrazione di questo, le lettere inviate alla Santa Sede da Bruno Carranza Ramírez e Tomás Guardia Gutiérrez, i due presidenti costaricani che si succedettero in quell'anno e cinque mesi. Nella prima lettera, datata 7 maggio 1870, Lorenzo Montufar, Ministro degli Affari Esteri, Istruzione Pubblica e Culto del Costa Rica, comunicava alla Santa Sede, nella persona del cardinale Antonelli, che a ragione di *“una insurrección popular puso término el 27 de Abril último a ese Gobierno (il di Jesús Jiménez Zamora) absoluto, i proclamo Jefe Provisorio al Sr. Licenciado Dn Bruno Carranza, ciudadano que ha sostenido en diversas épocas los principios republicanos más puros”*. Nella stessa lettera si nominavano i membri del nuovo gabinetto. Infine, Montufar, liberale guatemalteco, illustrava come sarebbero stati i rapporti tra il nuovo governo costaricano e gli altri Paesi, così come si sarebbe comportato con gli stranieri che sarebbero giunti in Costa Rica. Montufar diceva:

El Nuevo Gobierno tendrá por divisa la paz i [sic] la justicia. Sera democratico i [sic] progresistas. Bajo sus órdenes imperará las leyes i [sic] todos los habitantes de la República tendrán seguridad i [sic] garantías.

Con las naciones amigas de ambos mundos no solo mantendrá las relaciones existentes sino que procurará cultivarlas, estrechándolas mas [sic] cada dia [sic], i [sic] los habitantes de todos los países de la tierra que quieran trasladarse a nuestro suelo, encontrarán en él, todo lo que la República brinda a sus propios hijos en una palabra, una verdadera patria.<sup>481</sup>

---

<sup>481</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 5v-6.

**Immagine # 17**  
**Tomás Guardia Gutiérrez. Presidente de Costa Rica tra 1870-1882**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

Questi due argomenti, sviluppati da Montufar, volevano dimostrare che dalla presa del potere i liberali volevano assicurare Roma che avrebbero rispettato tutti i diritti degli stranieri che sarebbero arrivati nel Paese. Non solo nel rispetto dell'ideologia liberale, ma anche perché gli stranieri (in maggioranza protestanti) erano coloro che garantivano i fondi all'economia agricola costaricana e che mantenevano i collegamenti con il mercato estero, punto vitale per la classe governante.

Nella stessa data del 7 maggio 1870, Montufar scrisse un'altra missiva a Roma, comunicando che il Governo costaricano avrebbe mantenuto il rapporto diplomatico con la Santa Sede. Montufar annunciava il cambio del rappresentante davanti al “*Soberano Pontifice*”. Diceva che per un problema con il signor Isidro Ortiz Urruela, il rappresentante del Costa Rica davanti alla Santa Sede tornava ad essere il marchese Lorenzo de Lorenzana.

Il Ministro del governo costaricano terminava chiedendo al cardinale Antonelli, “*acoger bien al Señor Lorenzana en su nuevo caracter y aceptarlo*”, rappresentante del Costa Rica, Paese che voleva mantenere la migliore relazione con la Santa Sede.<sup>482</sup>

Il “*Jefe Provisorio de la República de Costa Rica*”, Bruno Carranza, fece scrivere una lettera a Lorenzo Montufar (si sa, perché è la stessa la calligrafia delle lettere di Montufar) a Papa Pio IX, il 10 maggio 1870, per informarlo personalmente del suo nuovo ruolo nella politica costaricana. La comunicazione menziona la stessa informazione riportata nella comunicazione del 7 maggio 1870, firmata da Montufar, ma questa volta scritta in prima persona e con la firma del “*Jefe Provisorio de a República de Costa Rica*”, Bruno Carranza e intestata “*A Su Santidad Pio IX*”. La parte più importante della lettera è quando Carranza assicura al Papa: *Me es satisfactorio asegurarle a V. Santidad que las relaciones existentes entre este i[sic] ese pais [sic], serán cuidadosamente conservadas, i [sic] que procuraré estrecharlas mas i mas[sic] cada dia [sic] en bien reciproco*. Alla fine della lettera Carranza accenna al Papa che l’ideologia del governo che lui guidava era quella liberale,<sup>483</sup> ribadendo il concetto espresso da Montufar nel testo del 7 maggio 1870.

Dato che la stabilità politica non era una caratteristica propria del Costa Rica<sup>484</sup>, non risultò strano che l’11 agosto il Papa Pio IX ricevesse una lettera dove lo si informava che in Costa Rica c’era un nuovo Presidente. Il testo, indirizzato direttamente al Papa, diceva che

---

<sup>482</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 3-3v.

<sup>483</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 7.

<sup>484</sup> Per diverse ragioni dal 29 ottobre 1821, dalla firma dell’Atto di Indipendenza fino all’agosto 1871, ossia 50 anni, il Costa Rica per diverse cause ebbe un totale di 24 Capi di stato oppure Presidenti della nazione. In questa lista si trovano personaggi come Juan Rafael Mora Porras, che governò il Paese per dieci anni, ma anche comparso come Manuel José Carazo Bonilla, che in maniera interina governò il Paese dal 13 marzo 1849 al 4 aprile 1849, dopo il colpo di Stato contro José María Castro Madriz. In: H. BONILLA, *Los Presidentes. Tomo I*, EUNED-ECR, San José, Costa Rica 1979, p. 103 e 111.

Bruno Carranza si era dimesso come Presidente del Paese, e che la “*Asamblea Constituyente*” stabilita l’8 agosto aveva deciso di nominare “*Presidente Provisorio*” il generale Tomás Guardia Gutiérrez. La lettera richiamava gli stessi concetti affermati nelle missive del 7 e del 10 maggio.<sup>485</sup> La risposta da Roma arrivò il 13 ottobre 1870, firmata dal cardinale Antonelli che dichiarava semplicemente la sua gioia per la nomina di Guardia,<sup>486</sup> con parole che rispecchiavano la linea cordiale della diplomazia romana. I rapporti tra il governo liberale del Costa Rica e la Santa Sede si mantennero cordiali durante il primo anno e mezzo. La corrispondenza tra le due parti dimostra come al Costa Rica importava consolidare i rapporti con Roma. Infatti, in meno di tre mesi il governo inviò sei lettere, nelle quali si aggiornava la Santa Sede di ogni cambiamento nel vertice del governo civile. Questo dimostra che il governo liberale di Guardia non aveva in mente un allontanamento dalla Santa Sede. Insomma, l’ideologia liberale di Tomás Guardia non fu mai sinonimo di una separazione tra Stato e Chiesa. Invece, come si vedrà, Guardia utilizzò la Chiesa per riaffermarsi al potere e cercò anche di assicurarsi lui stesso una fetta di potere alla testa della Chiesa cattolica costaricana. Questo è il tema che si analizzerà nella seguente sezione.

## **2.2 La Prima Vacanza della Diocesi e nomina del secondo Vescovo del Costa Rica**

### **1871-1880; le trattative fra un governo liberale-massonico e la Santa Sede**

Il 22 settembre 1871 a causa di una polmonite tifoidea morì, dopo venti anni di vescovato, Mgr. Joaquín Anselmo Llorente y Lafuente, primo vescovo del Costa Rica. Questo avvenimento causerà due circostanze importanti nel governo ecclesiastico in Costa Rica. Nella prima il Capitolo della cattedrale doveva eleggere il Vicario Capitolare, nella

---

<sup>485</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 10.

<sup>486</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 13.



seconda il governo civile doveva determinare quali candidati fossero eleggibili per la mitra giuseppina. La prima votazione si risolse in una maniera semplice. Il Capitolo, riunito alle undici della mattina del 27 settembre 1871, votò in questa maniera: 3 voti per il presbitero Domingo Rivas e uno per Francisco Calvo. I tre voti per Rivas vennero dal tesoriere Carlos María Ulloa, dal penitenziario Francisco Calvo e dal Canonico di grazie Antonio del Carmen Zamora. Domingo Rivas, canonico teologale e decano della Cattedrale del Costa Rica, diede il suo voto a Calvo<sup>487</sup>. La seconda operazione, che riguardava la nomina alla sedia episcopale, risultò di difficile soluzione.

### **2.2.1 Due tentativi falliti di nomina del vescovo del Costa Rica: i casi del Dr. Domingo Rivas e Isidro Cabezas**

Le nomine dei due candidati a vescovo della Diocesi di San José furono guidate da interessi religiosi e politici. La candidatura di Rivas fu presentata dal vescovo Llorente e dal governo del presidente Jesús Jiménez, ovviamente prima della morte di Llorente. Lo stesso Llorente propose Rivas come vescovo ausiliare sei anni prima di morire, a dimostrazione di come lo considerasse il più adatto all'incarico. Jiménez, invece, lo vedeva come un uomo di fiducia per svolgere il ruolo di vescovo coadiutore, con diritto a successione dopo la morte di Llorente. Il caso di Cabezas, invece, risultò essere una nomina meramente politica, un cruccio del generale-presidente Tomás Guardia Gutiérrez e del circolo liberale-massonico costaricano che lo appoggiava. La nomina di Domingo Rivas Salvatierra a vescovo del Costa Rica veniva da lontano. Già sei anni prima della morte del Llorente, Rivas era stato proposto vescovo coadiutore. Il nome di Isidro Cabezas, invece, appare quando Llorente era ormai

---

<sup>487</sup> V. SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, Imprenta Lehmann, San José, Costa Rica 1935, p. 15.

deceduto da tre anni. La sua nomina fu meramente civile e la sua candidatura era sostenuta solo dal governo del Paese, da un circolo massonico e da un piccolo gruppo di sacerdoti. In prima istanza si vuole rispondere al seguente interrogativo: perché nessuno di questi due candidati ottenne la Mitra di San José? Mgr. Sanabria, nel suo libro intitolato “*La Primera Vacante de la Diócesis de Costa Rica*”, afferma per sommi capi che Rivas non ottenne l’incarico per problemi ideologici con il governo di Tomás Guardia, mentre Ramón Isidro Cabezas fu scartato per mancanza di attitudine. Chi scrive, però, ha trovato informazioni negli Archivi Vaticani, che danno motivi di parte o sommari sulla questione. La prossima sezione avrà come oggetto le fonti vaticane, fino a oggi non utilizzate dalla storiografia costaricana.

### **2.2.2 La nomina di Domingo Rivas, il rifiuto di Roma ed il problema della vacanza della diocesi**

Come si è visto nel capitolo scorso, sin dal 1864, Llorente chiede a Roma un vescovo ausiliare per il Costa Rica. La risposta di Roma fu negativa, ma Llorente non si perse d’animo. Dopo il secondo mandato di Jesús Jiménez come presidente della Repubblica, che era un uomo molto cattolico e amico del presbitero Rivas,<sup>488</sup> Mgr. Llorente suggerisce di nuovo il nome di Rivas per il posto di vescovo ausiliare. Questa volta espone a Roma che Rivas aveva la completa approvazione del governo e che la nomina avverrebbe sotto la modalità di un incarico da vescovo coadiutore. L’idea di Llorente non era ben vista da una parte della società civile del Paese, specialmente dai liberali-massoni e da una parte del clero.

---

<sup>488</sup> Il presbitero Domingo Rivas era uomo di fiducia di Jesús Jiménez al punto che questi lo nominò membro del “*Consejo de Estado*”. Inoltre venne eletto come deputato al Congresso Costituyente del 1869. In: M. GUZMÁN, “*Masonería, Iglesia católica y Estado: Las relaciones entre el Poder Civil y el Poder Eclesiástico y las formas Asociativas en Costa Rica (1865-1875)*”, «REHMLAC» Vol. 1, Nº 1, mayo-noviembre, 2009. Scaricabili dal sito: <<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/REHMLAC/article/view/6859/6546>>. p. 121.

Francisco Calvo, prete e massone, era la persona che guidava la fazione dei sacerdoti contraria alla nomina di Rivas. La lotta fra Calvo e Rivas si incentrava sulla maniera di intendere la dottrina e l'obbedienza alla Chiesa cattolica. Calvo era più uomo mondano che di Chiesa, nonostante che alcuni famigliari e il suo padre biologico e putativo fossero stati sacerdoti. Calvo partecipò alla guerra contro i "*filibustieri*", era produttore di caffè, aveva dei figli ed era stato iniziato alla massoneria in Perù. Questa formazione lo portò a fondare la massoneria in Costa Rica e poi in tutta l'America Centrale. Rivas, invece, era uomo di lettere e di Chiesa e si può dire che fu il primo prete romanizzato del Costa Rica senza essere stato a Roma, né aver avuto professori che avessero studiato nella Città Eterna. Il comportamento di Rivas rifletteva un'obbedienza molto forte al Papa e a tutto quello che da lui era decretato. Fu Rivas che spinse Mgr. Llorente, insieme a Mgr. Barrieta, arcivescovo del Guatemala, a scrivere due lettere pastorali contro la massoneria. In seguito, fu lui, da vicario capitolare, a redigere la prima lettera pastorale contro il razionalismo in Costa Rica, utilizzando le raccomandazioni dettate dalla Santa Sede.

Francisco Calvo fu la persona che con più forza si oppose alla nomina di Rivas come vescovo ausiliare, e alla carica di vescovo in proprietà dopo la morte di Llorente. Sanabria, ebbe sempre parole di stima su Rivas, affermando che era un uomo giusto, preparato, obbediente e che aveva una buona reputazione personale. Oltre a quanto scritto da Sanabria, a Roma arrivavano informazioni che confermavano quanto detto dal secondo arcivescovo di San José. Non tutti, però, erano d'accordo.

Il 28 agosto 1869 Mgr. Llorente si recò a Roma per il Concilio Vaticano I. Spinto dal timore che Llorente potesse conseguire la mitra di vescovo coadiutore a Rivas, il prete Francisco Calvo scrisse una lettera al cardinale Antonelli contenente informazioni

compromettenti. La lettera, datata 25 agosto 1869, diceva che Rivas era un uomo pigro, che non adempiva agli obblighi nella Cattedrale, nemmeno nei giorni di festa, che era condizionato dai soldi e che si trovava immerso nella politica costaricana al punto da aver persuaso Llorente a non utilizzare il Capitolo della Cattedrale. Calvo invitava Antonelli a chiedere conferma su quanto esposto nella lettera del 25 agosto, una volta che il gruppo composto da Mgr. Llorente e dai suoi compagni di viaggio, i sacerdoti Carlos María Ulloa (è stato massone) e José María Brenes, fosse giunto a Roma. Inoltre, Calvo sospettava che le sue parole non fossero ben accolte a Roma e per questa ragione chiedeva l'intervento del marchese di Lorenzana uomo che, secondo lui, poteva confermare ad Antonelli quanto affermato nella lettera.<sup>489</sup>

Sorgono, quindi, diversi dubbi. Ad esempio: perché se Rivas era considerato l'“uomo giusto” per la mitra di San José, non diventò mai vescovo del Costa Rica? Sarà, come si è detto sempre, che la causa fu l'opposizione dei liberali-massoni? O le parole di Calvo furono sufficienti per evitare che egli diventasse vescovo? O ancora: fu più determinante quanto asserito da Calvo che la richiesta dello stesso presidente del Costa Rica, Jesús Jiménez, che suggeriva Rivas come vescovo? Il cambiamento di presidente e di ideologia con il colpo di Stato del 27 aprile 1870 furono fatti sufficienti per seppellire ogni possibilità che Rivas ottenesse la mitra giuseppina? Giunsero a Roma informazioni di altre persone che non gli permisero di conseguire la nomina? Infine, in tutta la questione c'entra la politica diplomatica della Santa Sede nei confronti dei liberali costaricani? Per rispondere a tutti questi

---

<sup>489</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 15-19v.

interrogativi si deve andare un poco indietro nel tempo e ritornare al 1869, l'anno in cui comincia la contesa sulla nomina del secondo vescovo del Paese.

In quell'anno, il governo del Costa Rica inviò a Roma due lettere, nelle quali venivano presentati i motivi del perché fosse necessario un vescovo ausiliare nel Paese. Nella prima missiva, datata 6 luglio 1869, si riportavano le parole di Llorente sul perché di questa richiesta: *“lo avanzado de mi edad, los achaques que me tienen trastornada mi salud el aumento de los asuntos naturalmente consiguiente al crecimiento de la Diócesis la estención [sic] de esta...”*.<sup>490</sup> Nella seconda lettera, del 25 agosto 1869, lo stesso presidente della Repubblica affermava che Rivas era l'uomo giusto per quel posto. Inoltre, Jiménez scriveva al Papa che lui, come garante della Chiesa costaricana e assecondando l'idea di Mgr. Llorente,<sup>491</sup> presentava Domingo Rivas come il candidato idoneo per la mitra di San José. In seguito, la Santa Sede cominciò il processo per verificare l'eventualità della nomina di Domingo Rivas. Processo che si sviluppò domandando, tanto al clero locale come ai vescovi vicini alla diocesi del Costa Rica, informazioni specifiche su Rivas.

Le risposte cominciarono ad arrivare a Roma subito dopo il mese di settembre del 1869. Il primo a farsi vivo fu curiosamente il Capitolo della Cattedrale del Costa Rica. Nella lettera indirizzata al *“Beatissimo Padre”*, il 9 settembre 1869, i membri del Capitolo chiarivano i tre motivi del perché la nomina di Rivas a vescovo ausiliare veniva considerata inopportuna. Il primo era che *“su altives y duro trato para con personas mui [sic] respetables, así eclesiásticas, como seglares lo hacen muy poco a propósito para ejercer el gobierno de*

---

<sup>490</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 21-22.

<sup>491</sup> Monsignor Llorente inviò a Papa Pio IX una lettera in latino datata 10 agosto 1869, dove proponeva Rivas come il candidato idoneo per la mitra ausiliare di San José, con diritto a successione al momento della sua morte. ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 34-34v.

*la Diócesis*”. A questo si aggiungeva il fatto che mantenesse un doppio comportamento, uno davanti a Llorente, quando si presentava come una persona buona e giusta ed un altro quando il vescovo non era vicino a lui, situazione in cui si presentava forte e implacabile con tutti. Il secondo motivo riguardava la scarsa partecipazione di Rivas alle funzioni liturgiche della Cattedrale, mentre come canonico, vi sarebbe stato tenuto. Nel rapporto si diceva che Rivas era canonico della Cattedrale solo “*para celebrar su semana de misas que le tocan cerca de dos a dos meses y para percibir integra su renta al fin de cada mes*”. Oltre all’interesse di Rivas per il denaro c’era anche la questione del suo coinvolgimento nella politica nazionale. Secondo il parere del firmatario del rapporto, il sacerdote Ramón María González, che era il decano del Capitolo: “*Esta conducta le ha valido la animadversión de una gran parte de las personas de valer en el país, y ha ocasionado que su nombramiento para Gobernador de la Diócesis [sic] haya sido tan mal recibida por la mayor parte del clero y por la generalidad de las personas importantes*”. La relazione finiva rammentando che Rivas aveva influito sull’opinione di Llorente, al punto da fargli credere di essere l’unico sacerdote costaricano in grado di diventare vescovo del Paese.<sup>492</sup>

Il secondo ed il terzo parere a giungere a Roma furono, nell’ordine, quello dell’arcivescovo del Guatemala e quello del vescovo di Comayagua, Honduras. Il primo era stato redatto da Mgr. Bernardo Piñol y Aicynena, il quale, pur non conoscendo personalmente Domingo Rivas, ne riconosceva la fama di uomo di molta fiducia di Llorente e di conseguenza “*sujeto de buenas capacidades y de estudio*”. In più, affermava che era di dominio pubblico che Rivas fosse creatura del vescovo Llorente, che il suo rapporto era iniziato quando Rivas era un “*simple sirviente o criado y que mediante su natural ingenio y*

---

<sup>492</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 27-32v.

*viveza, llegó a merecer mayor confianza, mejorando fortuna y últimamente dominar al Señor Obispo*". Il prelado guatemalteco confermava il rapporto particolare di Rivas con il governo di Jiménez e reputava che se fosse diventato vescovo, i problemi sarebbero apparsi appena Jiménez avesse lasciato il potere. Mgr. Piñol y Aicynena si oppose chiaramente alla nomina di Rivas e per giustificare la sua opposizione utilizzò la testimonianza di due uomini che qualificava come dei gentiluomini e, tra loro, di differenti ideologie politiche. La prima dichiarazione era quella di Felix Bonilla, che chiedeva a Piñol di scrivere a Roma per evitare la nomina di Rivas, ritenendolo indegno della mitra, a ragione dell'ambizione che aveva dimostrato per ottenerla. Inoltre, affermava che se Rivas fosse diventato vescovo i disordini nel Paese non sarebbero stati né piccoli né pochi, per essere invisibile alla maggioranza della popolazione.

Le informazioni contro Rivas da parte di Mgr. Piñol proseguirono, avvalendosi delle affermazioni di Francisco María Iglesias, uomo che era sposato con una sorella di Mgr. Llorente. Iglesias gli aveva rivelato di aver scritto una lettera a un prete di cognome Brenes che si trovava a Roma (dovrebbe essere José María Brenes, uno dei due sacerdoti che accompagnarono Mgr. Llorente al Concilio Vaticano I), in cui gli chiedeva che *"hable con todas las personas de influencia en Roma, para que no se aprobada la propuesta del Sr. Obispo por considerarla como una ruina para Costa Rica tener por Prelado al Sr. Rivas. La inmoralidad y la ambición son los defectos que le atribuyen"*. Mgr. Piñol y Aicynena finisce la sua relazione proponendo due soluzioni per il caso. La prima consigliava che non si nominasse nessuno almeno per un anno (anche se il vescovo era già vecchio poteva vivere ancora un tempo). In Costa Rica ci si era abituati alla sua vecchiaia, ragion per cui la diocesi poteva sopravvivere come faceva già da tempo. La seconda soluzione indicata seguiva l'idea

del signor Bonilla di nominare uno straniero a vescovo coadiutore, perché così il prescelto sarebbe stato estraneo alla vita politica del Paese e agli interessi di alcuni gruppi di famiglie e politici che chiedevano un vescovo utile a loro.<sup>493</sup>

Il vescovo di Comayagua in Honduras concordava con quanto dichiarato da Piñol y Aicynena, approfondendo però l'argomento politico. Il Juan Félix de Jesús, vescovo dell'Honduras, diceva che: “*Con respecto a la recomendación del Señor Presidente de la Republica me parece que en la actualidad no puede calificarse con exactitud porque aquel Gobierno esta [sic] pasando por una especie de crisis política, y ordinariamente en estos casos los actos gubernativos participan de los males de las circunstancias*”.<sup>494</sup> Questo riaffermava quanto detto da Piñol y Aicynena, che il governo di Jesús Jiménez aveva la caratteristica di “*no prometer solidez como lo hacen creer las repetidas tentativas de revolución que solo ha podido sofocar en fuerza de las muchas personas reducidas a prisión y desterradas, entre los que se cuentan varios de familias distinguidas y notables por la intervención que ha tenido en los negocios*”.<sup>495</sup> L'argomento politico cominciò a diventare un impedimento di riguardo per evitare la nomina di Rivas, così come la notizia che diceva che egli avesse un rapporto “illegale” con una giovane.

Una parte del clero iniziò ad affermare che Rivas avesse iniziato a convivere con una donna di nome Fermina Morales nella parrocchia di Santa Ana, ad ovest della capitale. La Santa Sede ne viene informata da una lettera del sacerdote Carlos María Ulloa, compagno di viaggio di Llorente in occasione del Concilio Vaticano I e che approfittò della vicinanza alla

---

<sup>493</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 36-37v.

<sup>494</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 39-40.

<sup>495</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 36-37v.



corte papale per scrivere il 31 dicembre 1869. Ulloa informa Mgr. Mariano Marini che tra gli altri impedimenti per nominare Rivas alla carica di vescovo ausiliare del Costa Rica si trovava il fatto che “*el Señor Rivas tres años atrás pasó tres días y cuatro noches con una joven y desde entonces ha continuado manteniendo desde entonces relaciones escandalosas*”.<sup>496</sup> C'è un fatto che richiama l'attenzione, e cioè che Ulloa, era stato uno dei nominati da Calvo per suffragare le sue dichiarazioni a Roma, fu il primo a rivelare questa informazione. La fonte è dubbia in quanto ad attendibilità: Rivas aveva in passato accusato Ulloa e Calvo di appartenere alla massoneria e l'insinuazione sembra essere una vendetta contro Rivas. In seguito si vedrà se l'accusa fosse verosimile o invece una montatura orchestrata da Calvo e Ulloa.

Rivas, venuto a conoscenza delle voci sul suo conto, fece di tutto per difendere la sua reputazione. Per questa ragione chiese ai tribunali di giustizia costaricani una investigazione sulle calunnie che gli erano rivolte contro. Per raggiungere il suo obiettivo, il canonico chiamò a dichiarare le seguenti persone: Juana Hernández madre di Fermina, al padre Félix Morales (che affermava che Rivas rientrava in ore delle notte e che aveva portato Fermina a vivere con lui per un tempo nella casa parrocchiale di Santa Ana), la stessa Fermina Morales, Manuel Hernández, suocero di Félix Morales, così come i testimoni Nicolás Gallegos, il dottor Esequiel Herrera, il laureato Baltazar Salazar, il dottor Salvador Mora, il signor Adolfo Calderón, la signora María de Quesada e Juan María Acosta.

La testimonianza di Félix Morales fu poco chiara. In un primo momento disse di aver mentito, ma alla fine della dichiarazione rettificò e dichiarò che lui non aveva mai chiesto

---

<sup>496</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 38-38v.

perdono a Rivas e che tutto quanto aveva riportato nelle lettere<sup>497</sup> inviate al canonico Rivas e a Llorente (questa corrispondenza arrivò alla Santa Sede) era attendibile e confermava il rapporto tra Rivas e sua figlia. Le dichiarazioni di Juana Hernández, moglie di Morales, Fermina Morales, Manuel Hernández, suocero di Morales seguivano la stessa indole, affermando all'unisono che Rivas non aveva mai attentato alla morale della giovane e che non vi era niente di sospettoso nel rapporto con Fermina. Quest'ultima, chiamata a deporre, affermava di non aver mai sentito una provocazione, un commento o un fatto contro il suo onore. Il processo si concluse con la dichiarazione dei testimoni, che manifestarono di conoscere Rivas da tanti anni, che era un uomo giusto, studioso, lavoratore, un prete esemplare, tra le altre cose. Al contrario, criticarono il comportamento del signor Morales. Ad esempio, il dottor Salvador Mora e Adolfo Calderón dichiararono che *“desde hace muchos años que es ebrio público; si apenas permanece dos o tres meses cuando mas [sic] sin ebriedad”*, che *“anda sucio rasgado y algunas veces casi desnudo por las calles, en donde se le ve varias veces postrado en tierra por el licor, por cuyos motivos vive hace más de diez años separado de su esposa”*. Il processo si concluse il 10 settembre 1869, con la risoluzione che Rivas non aveva nessun rapporto illegittimo con Fermina Morales e che quanto detto da Felix Morales era di poca credibilità.<sup>498</sup> Come si vedrà in seguito, questo resoconto arrivò troppo tardi a Roma.

---

<sup>497</sup> Il signor Félix Morales “scrise” un totale di 4 lettere ed in tutte affermò che Domingo Rivas frequentava casa sua, soprattutto nelle ore serali e che aveva un rapporto sentimentale con sua figlia, Fermina Morales. Ciò che più lo faceva arrabbiare era lo scandalo che queste visite causavano nella società capitalina, quindi, perché Rivas *“sale a toda hora de la noche a las once, doce, una y dos de la mañana de la casa de mi esposa donde vive mi hija Fermina”*. Oltre a questo, Morales aggiungeva che Rivas *“se la ha llevado a un paseo a Santa Ana aldea retirada de esta capital”*. Più tardi, in una lettera datata 30 gennaio 1869 Morales diceva che Rivas con il pretesto *“de mudar temporalmente se ha llevado a mi hija a Santa Ana donde ha vivido con ella en la misma casa durante quince días, sin mas [sic] acompañamiento que una hermana joven de dicho señor y un hijo mio [sic] de edad de catorce año”*. Le lettere di Morales si trovano in: ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 68-75v.

<sup>498</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 85-92.

La Santa Sede rispose al governo del Costa Rica sulla nomina di Rivas all'inizio dell'anno 1870. Il parere fu negativo a causa della quantità di critiche presentate contro il canonico. Per la Santa Sede, Rivas non possedeva una buona reputazione in patria e prendeva per vero quanto detto da Brenes (il sacerdote che aveva accompagnato Mgr. Llorente al Concilio Vaticano I). Riteneva quindi veritiera la storia di Rivas con la giovane Fermina, criticava il carattere forte del canonico ed il fatto che esercitasse un controllo completo sul vescovo, al quale aveva fatto credere di essere l'unico meritevole al posto di vescovo ausiliare. Infine, affermava che quanto asserito dall'arcivescovo del Guatemala, Mgr. Piñol, che presentava Rivas come ambizioso, lo faceva indegno dell'incarico. Per Roma queste prove erano sufficienti per rifiutare la designazione. Nonostante il diniego, il governo del Paese e il proprio vescovo non rimasero a braccia incrociate.

Dopo la seconda metà del mese di gennaio 1870 cominciarono ad arrivare alla Curia di San José e da questa alla Santa Sede, varie lettere di sacerdoti che attestavano il buon lavoro svolto da Rivas nel ruolo di governatore della Diocesi in sostituzione del vescovo che si trovava a Roma. Uscì anche un volantino dal titolo "AL PUBLICO", firmato dalla maggioranza del clero costaricano che affermava che tutti erano consapevoli "*de las virtudes de la instrucción y de las relevantes prendas del digno Gobernador del Obispado Doctor Don Domingo Rivas*". Il documento venne reso pubblico perché il 21 gennaio precedente era circolato un altro testo che metteva in dubbio "*las virtudes, la instrucción*" tra le altre caratteristiche di Rivas.<sup>499</sup> Dal 20 fino al 31 gennaio 1870, arrivarono al vescovo Llorente

---

<sup>499</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 102.

non meno di 14 lettere a favore di Rivas. Tutti questi documenti furono consegnati alla corte romana.<sup>500</sup>

Secondo le fonti consultate, il prete Francisco Calvo stava facendo di tutto perché Rivas non ottenesse la mitra di San José, al punto che si può parlare di un vero e proprio complotto da lui ordito. Si afferma questo perché il 3 febbraio 1870, venne pubblicato un testo di quattro pagine intitolato “CUESTION MITRA”, nel quale si denunciava come unico colpevole del pasticcio sulla “*cuestión mitra*” il vescovo Llorente che si era incapricciato nel voler nominare solo Rivas come ausiliare. Inoltre, diceva che Llorente non poteva presentare il canonico perché il Concordato stabiliva che si aveva diritto a proporre un candidato solo nel caso di una sede vacante, cosa che non accadeva in Costa Rica. Gli ultimi tre punti esposti contro Domingo Rivas furono che non possedeva prestigio, buona reputazione, fiducia e popolarità nel clero “*ni aceptación en los altos círculos de la sociedad*”, che non aveva l’età sufficiente per diventare vescovo (33 anni e 7 mesi) e di essere conosciuto per il suo carattere “*ferreo i [sic] nada paternal para tratar a su clero i [sic] grei, sin tacto para gobernar*”. Alla fine, si raccomandava che il futuro vescovo fosse uno straniero. Le ragioni della Santa Sede sono le stesse che Francisco Calvo espresse in due lettere inviate al cardinale Giacomo Antonelli, segretario di Stato di Pio IX, soprattutto nella lettera del 25 febbraio 1870, dove ripeteva quanto espresso nel documento “CUESTION MITRA”, con l’aggiunta del caso di

---

<sup>500</sup> Le lettere furono firmate da Manuel Ugalde, Manuel María Torres, Joaquín Hernández, tutti di Heredia, Apolinario Guardia e José J. Mendez della città di Cartago, Florencio Córdoba di Santa Bárbara di Heredia, Martín Merida di San José, (il più soddisfatto del lavoro svolto da Rivas e lo esprimeva dicendo che nulla di quanto detto contro Rivas era vero, perché invece la diocesi era stata ben governata grazie all’eccellente lavoro del governatore). Altri preti firmarono lettere di beneplacito al lavoro effettuato da Domingo Rivas. Furono i casi della città di San José: Domingo García, della parrocchia di Guadalupe, Guillermo Quiros, della filiale di San Pedro del Mojón, Cornelio Peralta. Della città di Heredia: Anselmo Sancho, Benito Saenz e Miguel Alvarado. Della città di Cartago: Manuel de Jesús Piedra, Francisco Pio Pacheco, Eduardo Pereira y Francisco Pereira.

Fermina Morales. Sembra strano che Calvo dicesse che in Costa Rica ci fosse “*una exaltación terrible al ver apoyar una persona demasiado joven para Obispo i de una conducta abandonada para el Sagrado Ministerio*”.<sup>501</sup> Strano perché Calvo non era certo un modello di sacerdote che poteva criticare il comportamento di un suo collega. Apparteneva alla massoneria, aveva dei figli e pochi anni dopo sarebbe stato lui stesso a presentare al generale Tomás Guardia un tedesco di meno di 30 anni come possibile candidato alla mitra di San José; l’europeo presentato fu Bernardo Augusto Thiel Hoffman, che alla fine divenne il secondo vescovo del Costa Rica.

Perché si è detto di un complotto di Calvo contro la possibile nomina di Rivas a vescovo ausiliare del Costa Rica? Innanzitutto, chi inviava informazioni contro Rivas fu principalmente il gruppo di sacerdoti nel quale Francisco Calvo aveva molta influenza. Il gruppo era formato da Carlos Maria Ulloa, prete che diventò massone su esplicita pressione di Calvo, José María Brenes e Ramón María González. Perché si dice che era questo gruppo il responsabile ad informare Roma sui movimenti di Rivas? Carlos María Ulloa e José María Brenes furono coloro che diedero alla Santa Sede un’informazione falsa, e cioè che Rivas aveva dei “rapporti sentimentali” con una giovane chiamata Fermina Morales. Ramón María González, era colui che aveva scritto la prima relazione del Capitolo di San José. Non si dice che fosse contrario a Rivas per questo, ma per le lettere scritte da Félix Morales padre di Fermina, dove si accusava Rivas di violare il suo onore, la sua casa e sua figlia. Queste lettere hanno la stessa calligrafia del resoconto da lui redatto con data 9 settembre 1869. Si può capire che González avesse scritto le lettere di Morales, perché questa persona possibilmente non sapeva né leggere né scrivere, ma in nessun momento specifica questo dettaglio

---

<sup>501</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 133-133v.

importante e da ogni lettera si assume che lo scrivente sia lo stesso Morales. Se González era l'autore delle lettere perché non appurò la veridicità di quanto detto da Morales? Calvo, inoltre, non scrisse mai a favore di Rivas; anzi, ogni volta che lo fece era solo per mentire oppure per dare cattive informazioni sul canonico. Qual era quindi la vera ragione per non desiderare Rivas come vescovo? Era solo "invidia clericale" oppure c'era qualcos'altro dietro a questa opposizione?

Sembra che il comportamento di Calvo e dei suoi seguaci non fosse solo risultato dell'invidia, ma di una diversa visione del clero nella società. Una concezione molto diversa da quella che aveva Rivas. Quest'ultimo era un uomo di carattere forte, molto legato a quanto detto e stabilito da Roma, che aveva esercitato forti pressioni su Llorente per redigere e pubblicare la pastorale contro la massoneria, e a costringere Calvo e Ulloa (massoni conosciuti da tutti) di giurare di non appartenere alla massoneria. Il comportamento di Rivas non poteva piacere al gruppo capeggiato da Calvo, formato da sacerdoti più rilassati e non molto ligi alle disposizioni stabilite da Roma. Calvo e Ulloa erano massoni, mentre Brenes e González (questo ultimo aveva al meno una figlia) erano preti che avevano una comunanza di idee con la visione del sacerdozio di Calvo e Ulloa. Calvo e i suoi sostenitori sapevano che con Rivas nella mitra giuseppina, la loro posizione ed il loro modo di vita sarebbe stato a rischio, perché Domingo Rivas sarebbe stato più determinato di Llorente, che non denunciò mai a Roma i comportamenti scorretti da parte del clero locale, come ad esempio la nomina di tre massoni alla carica di rettori dell'Università di Santo Tomás. Allo stesso modo, non fece nulla contro i sacerdoti che avevano dei figli o delle amanti. Quando poi, Llorente scrisse le due pastorali contro la massoneria, queste vennero redatte su pressione di Rivas e dell'arcivescovo Barrieta del Guatemala, non per convinzione propria.

Rimane ancora una domanda insoluta. Roma aveva respinto la nomina di Rivas, designazione che giungeva con il beneplacito del governo civile: come rispose il governo del Costa Rica di fronte al rifiuto? Il cardinale Antonelli ricevette una lettera da parte di Ysidro Ortiz Urruela, ministro presso la Santa Sede per il Costa Rica, nella quale questi esponeva come il governo del Paese centroamericano si trovasse molto contrariato per gli atteggiamenti assunti da Roma nel caso di Rivas. Ortiz accennava sei punti che criticavano l'operato della Santa Sede. Il primo insinuava che il Costa Rica non era trattato con sufficiente rispetto a differenza di quanto avveniva nelle altre repubbliche dell'area, perché il suo ministro non riceveva risposta alle lettere, e la persona presentata come vescovo coadiutore non era stata accettata, mentre al Guatemala erano stati concessi due ausiliari, nonostante la presenza di un arcivescovo e *“mas [sic] otro Obispo impartibus que podia [sic] ayudar ejerciendo las funciones episcopales. Pide Costa Rica uno solo teniendo a su Obispo anciano... y no se le da”*. Il secondo argomento esposto da Ortiz, criticava l'affermazione di Roma che reputava Rivas troppo giovane per la carica. In Costa Rica non si capiva tale asserzione perché *“jóvenes [sic] como él han sido promovidos al Episcopado como Monseñor Checa, hoy Arzobispo de Quito; Monseñor Clifford, Obispo de Cliston y Monseñor Vannutelli, Arzobispo de Nicea, hoy Delegado Apostolico [sic] en el Ecuador”*. Il terzo ragionamento era basato sul fatto che Roma diceva di possedere informazioni contrarie alla nomina di Rivas. Il governo costaricano chiedeva quali fossero queste informazioni ed affermava che *“El Santo Padre esta [sic] en su derecho, y el infrascripto voluntariamente y gustosamente se lo reconoce de no instruir un Obispo de malas costumbres, pero V. Ema, no puede menos*

*de reconocer que por su parte el Gobierno de Costa Rica tiene también perfecto derecho para exigir que no se proceda por acusaciones vagas y clandestinas nacidas del odio*".<sup>502</sup>

Gli ultimi tre argomenti esposti da Ortiz erano di taglio diplomatico e riguardavano il rapporto tra la Santa Sede e il Costa Rica. Per prima cosa si affermava che il presidente costaricano aveva il diritto di intervenire nel caso del vescovo coadiutore, e non solo in caso di sede vacanza. Ortiz esponeva quanto segue:

Es cierto que sino esta [sic] en la letra esta [sic] en el espíritu [sic] del Concordato lo que ha hecho el Señor Presidente de Costa Rica, pero además de eso, lo que se ha hecho con Guatemala y Nicaragua ¿Por qué se ha de negar a Costa Rica? A la primera se le concedieron dos Auxiliares [sic], y uno a la segunda (este con futura sucesión) sin que los Concordatos digan mas [sic] ni menos que el de Costa Rica sobre este particular<sup>503</sup>

In secondo luogo si insisteva sul fatto che il Costa Rica era trattato diversamente dal resto delle altre repubbliche. Ortiz ricordava che il governo del Costa Rica "*esta [sic] en buenas relaciones con la Santa Sede, las republicas [sic] de Nueva Granada y Mejico, cuyos Gobiernos han roto relaciones con la Yglesia [sic]*". Infine, l'ultimo punto verteva sul fatto che sia il governo, che il rappresentante del Costa Rica presso la Santa Sede non capivano come Roma avesse permesso che il marchese di Lorenzana si intromettesse in un caso di sola competenza del governo, del rappresentante del Costa Rica e della Santa Sede.<sup>504</sup> La protesta di Ortiz nasceva dal fatto che Lorenzana aveva consegnato lettere ed informazioni sul caso Rivas quando non era più il rappresentante del Costa Rica. Come si evince dalle fonti, il

---

<sup>502</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 133-133v.

<sup>503</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 133-133v.

<sup>504</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 133-133v.



signor Ortiz aveva ragione in tutti i punti esposti. Di fronte a queste inquietudini del rappresentante del Costa Rica, la Santa Sede replicò l'11 marzo 1870, con una missiva confusa e poco chiara negli argomenti esposti, e con la caratteristica di non rispondere nulla a quanto richiesto da Ortiz. Il cardinale Antonelli ricordava che il caso del vescovo coadiutore del Costa Rica era un tema seguito dal Santo Padre e, trattandosi di una questione che richiedeva molto tempo, non poteva essere archiviata con una decisione affrettata. Il camminare a passo lento, inoltre, assicurava un risultato favorevole al bene della Chiesa e del Paese. La lettera terminava ricordando che Roma trattava gli affari in maniera discreta e che quanto fatto dal marchese di Lorenzana non avrebbe avuto nessuna ripercussione sul caso del vescovo ausiliare del Costa Rica.<sup>505</sup> Cosa successe in seguito? Roma, forse proprio per una studiata manovra diplomatica, prese tempo ma alla fine non fece nulla, perché il 27 aprile 1870 ebbe luogo il colpo di Stato che determinò l'arrivo dei liberali al potere in Costa Rica, con Tomás Guardia alla guida. Questi, per l'influsso del prete Francisco Calvo non nominò mai Domingo Rivas a candidato alla mitra di San José né come ausiliare, né come responsabile unico dopo la morte del Llorente. In questa forma, decadde la possibile designazione del canonico Rivas a vescovo.

Il complotto ordito da Calvo ebbe la sua “ricompensa” visto che Rivas non venne nominato vescovo. Il canonico non diventò prelato per due ragioni. La prima fu che quando la nomina era vicina, giunse a Roma informazione compromettente che convinse la Santa Sede a non eleggerlo. La seconda causa fu il colpo di Stato liberale del 27 aprile 1870, che portò al potere un gruppo che non nominò mai a Rivas come possibile secondo vescovo del Costa Rica. Su questo punto, si può dire che Roma non prese in considerazione il nome di

---

<sup>505</sup>ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 133-133v.

Rivas, perché era “jimenista”, e la Santa Sede non voleva correre il rischio di inimicarsi il governo liberale di Guardia il quale, durante i suoi quasi nove anni contemporanei alla Sede Vacanza, visse sotto il pericolo costante di un colpo di Stato. Nominare Rivas come vescovo era in un certo senso ricordare il golpe procurato da Guardia contro Jiménez. In questo senso, era come eleggere un religioso che rappresentava il tipo di governo che i liberali non desideravano, e perciò Roma, che invece cercava un avvicinamento con quel governo, non pensò mai a designare Domingo Rivas.

Il Concordato stabiliva che il potere civile disponeva di un anno di tempo per presentare o un candidato oppure una terna di eleggibili alla carica di vescovo del Costa Rica. L'anno 1870 fu un anno complesso sia per il Costa Rica che per la Santa Sede. Nel Paese centroamericano si tenne il colpo di Stato che provocava un “cambiamento nell'ideologia” al potere, con la nazione che passava da una visione relativamente conservatrice-liberale a una completamente liberale. Oltre a questo, in meno di quattro mesi si verificano tre cambi di capo dello Stato. Tomás Guardia, preso il potere, deve indire le elezioni presidenziali e, soprattutto, l'assemblea costituente chiamata a redigere la nuova Costituzione del Costa Rica liberale. Roma, dal canto suo, aveva i propri problemi da risolvere: il 20 settembre 1870 era caduta Porta Pia.

Nel capitolo II si è spiegato che la Costituzione del 1871 era di stampo liberale. La circostanza non incrinò però il rapporto Stato-Chiesa. In questo senso, la Costituzione stabiliva nell'articolo 51 all'inciso 4° che: “*La Religión, Católica y Romana es la de la República el Gobierno la protege y no contribuye con sus rentas a los gastos de otros cultos,*

*cuyo ejercicio sin embargo tolera*".<sup>506</sup> Dunque, la relazione tra le due istituzioni continuava come prima, visto che la religione dello Stato era quella cattolica e il Concordato seguiva con vigenza. Questo documento stabiliva al punto 7 che era diritto del governo presentare i candidati, ma il governo del Costa Rica propose alla Santa Sede una proroga per quella presentazione, perché secondo le autorità costaricane, Tomás Guardia era solo Presidente provvisorio e non poteva prendere nessuna decisione definitiva prima dell'8 maggio 1872. La Santa Sede accettò la proposta e concesse la proroga richiesta dal governo civile del Costa Rica, che avrebbe avuto tempo fino al 22 settembre 1873 per presentare le nomine oppure il candidato considerato prescelto. La Santa Sede, concedendo la proroga, accetta di fatto la richiesta del governo costaricano di presentare un proprio candidato alla mitra giuseppina e, in cambio, riceve dal Costa Rica il riconoscimento di Stato nazionale dopo la perdita completa di tutto il suo territorio dal 20 settembre 1870. Dopo quella data, infatti, il Costa Rica invia un rappresentante presso la Santa Sede, riconoscendo di fatto lo status di nazione ancora indipendente dalla Santa Sede. Papa Pio IX esprime la sua riconoscenza con due atti: la proroga che appena sia citata ed una lettera firmata dallo stesso Pontefice nella quale augurava a Tomás Guardia un buon governo, che consolidasse *"l'unione che esiste fra i due poteri"*. Infine, auspicava che il nuovo governo potesse procurare la felicità del popolo costaricano.<sup>507</sup>

Intanto, anche in Costa Rica il potere religioso e quello civile si alleavano. Anselmo Sancho, Vicario Foraneo di Cartago scriveva a tutti i parroci, che *"Mañana tomará posesion*

---

<sup>506</sup> Questo articolo fu riformato per decreto del Potere Esecutivo N° VII, il 26 aprile 1882. *"La Religión, Católica y Romana es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de ningún otro culto que no se oponga a la moral universal ni a las buenas costumbres"*. In: C. OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica*. (Tomo IV), pp. 28-29.

<sup>507</sup> ASCAES, Costa Rica. 1865-1873, Pos. 25, fasc. 564. Ff. 57-57v.

*[sic] de su destino el Señor Presidente Constitucional [sic] de la República y en celebridad de tan fausto suceso, el Supremo Gobierno ha acordado que en acción de gracias al Todo Poderoso se cante un Te Deum solemne en las Yglesias Capitales de Provincia a las doce del mismo día”.*<sup>508</sup> Il 10 maggio dello stesso anno arrivò al “Palacio Nacional de Costa Rica” il giuramento costituzionale di un gruppo di sacerdoti, attraverso una lettera firmata da: Francisco Pio Pacheco, Eduardo Pereira, Pedro Sandoval, Francisco Pereira, Lorenzo Montenegro, Pedro Madrigal, Juan M. Ledesma, più una firma illeggibile.<sup>509</sup> Anche da parte del vicariato foraneo di Cartago e della parrocchia di Cañas arrivarono le lettere con il giuramento dei loro rispettivi sacerdoti.<sup>510</sup> La proroga concessa dal Papa e la lettera da lui inviata a Tomás Guardia, insieme al riconoscimento diplomatico del Costa Rica davanti alla Santa Sede, l’articolo costituzionale che affermava che la religione di Stato era quella cattolica e il giuramento di obbedienza dei sacerdoti al nuovo potere significavano una sola cosa: che né il governo liberale di Guardia né papa Pio IX volevano o cercavano un allontanamento, anzi sembrava prendere forma un’unione forte che non correva pericolo di frantumarsi.

---

<sup>508</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 178. Cartago 7 de mayo de 1872. Folio 221.

<sup>509</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 193. Alajuela 10 de mayo de 1872. Folio 265.

<sup>510</sup> Del vicariato foraneo di Cartago giurarono: Diego Vargas (Unión), Pedro Quesada (Paraíso), Apolinar Gutiérrez de Orosi y Tucurrique), Víctor Ortiz (San Rafael de Oreamuno), José de Jesús Méndez y Manuel de Jesús Piedra (Basílica de los Ángeles y de la Iglesia Parroquial del Carmen), Rafael de Jesús Brenes Capellán del ejército), Ygnacio Llorente, Joaquín Alvarado, Domingo García, Fulgencio Bonilla, y Venancio Calderón. In: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 193. Alajuela 10 de mayo de 1872. Folio 268.

Il signor Juan Antonio del Villar spiegò a proposito del párroco di Cañas “*a diesiocho [sic] de mayo de mil ochocientos setenta y dos. No habiendo podido concurrir a la Capital de la Provincia (Guanacaste) el Presbítero Señor D. Lorenzo Matías Benavides cura de esta Iglesia a prestar juramento Constitucional [sic]... procedi [sic] a recibir el espresado [sic] juramento Constitucional; que prestó conforme al artº 133 de la Constitución [sic] i para constatar firma conmigo (José Matías del Villar) los testigos de asistencia por falta de Notario: Juan Jeronimo [sic] Quesada, José Blanco e L. Matías Benavides”* (prete che officiava il giuramento). In: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 193. Alajuela 10 de mayo de 1872. Folio 272.

Il giuramento recitava: “*¿Juráis a Dios prometéis a la Patria, observar y defender la Constitución y las leyes de la República, y cumplir fielmente los deberes de vuestro destino? –Sí Juro.- Si así lo hiciereis Dios os ayude, y si no Él y la Patria os lo demanden*”. In: OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica*. (Tomo IV), p. 54.

### **2.2.3 Il candidato a vescovo del Governo, la “Cuestión Confirma” e la missione di Rafael Machado**

Una parte importante del clero, così come un settore dei fedeli, voleva vedere eletto vescovo Domingo Rivas Salvatierra, candidato che, però, non sarebbe mai stato nominato dal governo del generale Guardia. Contro di lui giocavano il suo modo di vedere e capire la Chiesa cattolica, la sua figura di religioso deciso a lottare contro il liberalismo, il razionalismo, la tolleranza religiosa e quegli altri “mali” che credeva generati dallo stesso liberalismo. Inoltre, si può dire che, essendo il presbitero Francisco Calvo il grande consigliere ecclesiastico del generale-presidente Tomás Guardia, Rivas non sarebbe mai arrivato alla mitra. Un altro nome che circolò in quei giorni tra gli eleggibili fu quello di Carlos María Ulloa, che aveva però poche probabilità di successo perché nel 1867 a Roma giunse informazione riservata sulla sua appartenenza alla massoneria. Come non bastasse, influiva contro di lui l’opinione di Rivas, che lo riteneva seguace di Calvo. In Costa Rica si diceva che Francisco Calvo poteva ottenere la mitra, ma a Roma questa possibilità non fu mai contemplata. Il governo propose quindi Ramón Isidro Cabezas, in quel frangente sacerdote del paesino di Barva, situato in provincia di Heredia.

La nomina di Isidro Cabezas a possibile vescovo del Costa Rica venne discussa in maniera personale tra il presidente e il presbitero. Tomás Guardia annunciò a Cabezas che l’avrebbe nominato come candidato a Roma. Isidro Cabezas però non volle accettare, comunicando immediatamente al generale che non voleva né poteva essere il vescovo. Cabezas spiegava che:

1) no se consideraba con las capacidades necesarias para tan alto cargo y habían clérigos en la diócesis más dignos; 2) porque él no deseaba valer para la elevación para esa dignidad y desearía tener alguna importancia pero por mérito propio, y 3) además de ser un sacerdote achacoso tenía una renta de diez a doce mil pesos anuales que le producen sus propios bienes y le parece suficiente para vivir con comodidad y sin gravar su conciencia.<sup>511</sup>

Nonostante il rifiuto dell'interessato, Guardia mantenne l'idea di nominare candidato Cabezas. Per questa ragione, il marchese di Lorenzana presentò Isidro Cabezas alla Santa Sede, seppure senza nessuna testimonianza ecclesiale. Come è naturale, Roma non avrebbe accettato una cosa del genere. Tale modo di agire del governo voleva nascondere a Rivas la nuova proposta di Cabezas, che avrebbe sicuramente osteggiato procurando informazioni per nulla gradite.<sup>512</sup> Il governo costaricano preparò un dossier civile su Isidro Cabezas pensando che per Roma sarebbe stato un requisito sufficiente, ma non fu così. La Sacra Congregazione

<sup>511</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 96.

<sup>512</sup> Non si può negare oppure occultare l'ambizione di Rivas di diventare vescovo. Il sacerdote credeva fermamente di essere l'unico sacerdote costaricano adatto al posto e non lesinava critiche nei confronti dei suoi rivali. L'affermazione risultò veritiera per via delle dichiarazioni apportate da chi si era occupato del caso e da quegli altri religiosi che inviarono informazioni a Roma. Questo è quanto Rivas pensava dei suoi compagni canonici Felipe Vargas, Juan Pablo Salazar e José Zamora. Del primo disse: *“Del Canónigo Vargas no es menester recordar que á [sic] Roma tuvo que ocurrir por la dispensa de la irregularidad en que incurrió por haberse ordenado antes de la edad competente con una partida de bautismo, cuya certificación fue suplantada por él mismo; q. há [sic] tenido siempre una conducta libre I [sic] á [sic] quien tuvo que arrojar de la Secretaria de Gobierno Ecco., mas [sic] que por inútil, por falso, por hipócrita, inútil en su oficio I [sic] altivo con los que ocurrían á [sic] la Curia; hombre universalmente reputado por vil, capcioso, sin fé I [sic] sin palabra, a quien desde el primer día [sic] que fungió como Secretario me impuse la penosa taréa [sic] de no fiarme de él, de vigilar todos sus actos y de no fiarme de sus operaciones, por inepto I [sic] pérfido que era como lo conocía [sic] yo desde ante”*.

Invece, di Salazar e Zamora scriveva che: *“El Congo. Salazar es un hombre que tiene fé, [sic] buenas costumbres, pero tan exhausto de inteligencia i [sic] de instrucción que no comprende absolutamente en que vá á [sic] hacer bien i [sic] en que vá á [sic] hacer mal.- Esta es la descripción genuina del cuerpo capitular de esta Iglesia que ahora consta de seis individuos por estar vacante la Teologal, á [sic] saber los cuatro individuos enunciados 151, el infraescrito [sic] su Servidor i [sic] amigo i [sic] el Canónigo Zamora, a quien si es verdad que le falta instrucción talento i [sic] tino, en cambio es hombre de notorias virtudes, hombre de bien, de mui [sic] buena fé católica, [sic] dedicado a su Ministerio, entusiasta por el progreso de la religión, desidido [sic] por reusar todo lo que se oponga á [sic] ella i [sic] sobre todo adherido al principio de autoridad, circunstancia que falta por completo á [sic] los otros cuatro”*. In: ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 28, fasc. 566. Ff. 117.

degli Affari Ecclesiastici Straordinari, con data del 1° settembre, chiedeva a Domingo Rivas, nella sua funzione di vicario capitolare, di fornire delle informazioni sul candidato proposto dal Governo. In Costa Rica giravano voci sul futuro effimero della nomina di Cabezas perché la Santa Sede era stata informata che la designazione era frutto di simonia, corruzione e di regali che Cabezas aveva offerto a Guardia e a Herrera, a quel tempo ministro degli Affari Esteri del Costa Rica. La candidatura di Isidro Cabezas però non era dovuta a simonia, né ad altro “peccato”. Rispondeva semplicemente al fatto che il religioso era un uomo molto vicino alla élite di governo del Paese ed era un individuo all’apparenza facile da manipolare agli occhi dell’aristocrazia liberale che voleva la gerarchia della Chiesa cattolica al proprio fianco, e non come avversaria. Anzi, l'intenzione era che questo “potere celeste” legittimasse tutte le politiche promosse dal governo. Cabezas era l’uomo giusto per questo incarico, a differenza del complicato Rivas. La Santa Sede, però, si opponeva alla nomina.

Il governo accusò Rivas di non voler adempire alla richiesta fatta da Roma e affermava che il sacerdote non procurava l’informazione per una questione di gelosia. Alla fine Rivas realizzò lo studio nel 1874, dimostrando quello che tutti sapevano, che la nomina di Cabezas a vescovo era appoggiata più dal governo che dal clero. Inoltre, la relazione sottolineava che all’interno del clero la candidatura di Cabezas era sostenuta solo da pochi sacerdoti e che non era un prete virtuoso.

Si apre ora una parentesi per affrontare un imprevisto che causò seri problemi alla gerarchia cattolica al tempo della “*Primera Vacante*”. Questo avvenimento fu denominato “*Cuestión Confirma*”, un diverbio che coinvolse un po’ tutti, dai preti del Capitolo della Cattedrale al governatore della Diocesi, al governo civile, alla Santa Sede.

La “*Cuestión Confirma*”<sup>513</sup> sorse tra il vicario capitolare, nonché governatore della Diocesi di San José, Domingo Rivas e il canonico penitenziario del Capitolo, Francisco Calvo. La faccenda cominciò quando il penitenziario inviò al segretario di Pio IX, Mariano Marini, una lettera datata 28 gennaio 1873 nella quale scriveva che:

A muchos dias despues [sic] de mi llegada a esta Ciudad supe que el Sr. Vicario Capitul Dr. Domingo Rivas Dean [sic] de la Santa Iglesia administraba el sacramento de la Confirmacion [sic] tanto en esta, como en los demas [sic] pueblos de la Diócesis, con facultad appca, pedida con obrepcion, [sic] y subrepción [sic] según estoy entendido alegando el Dr. Rivas qe. Hacia [sic] tiempo, o mucho que el sacramento de la Confirmacion [sic] no se había administrado lo que es una falsedad pr. qe. el Illmo. Sr. Obpo. Llorente jamás dejo de Confirmar en este Pueblo como en los demas [sic] de la Diocesis [sic]; ps. iba muy frecuente a las Ciudades vecinas, i asi [sic] al de Puntarenas i hacia [sic] las confirmaciones, i aun la vispera [sic] de enfermarse las celebró casi enfermo ya.<sup>514</sup>

Secondo Calvo il permesso richiesto da Rivas non era necessario, visto che, come lui stesso esponeva, Llorente officiava continuamente il sacramento della cresima nelle quattro principali province del centro del Paese così come nel porto di Puntarenas, dove giungevano

---

<sup>513</sup> In questa sede si presenterà solo una breve sintesi del fatto. Il tema è stato ben studiato da due autori completamente opposti nella loro visione. Il primo a farne riferimento fu Mgr. Sanabria, nel capitolo VIII del suo libro sulla Prima Vacante della diocesi di San José.

Il secondo fu lo storico Miguel Guzmán-Stein, il quale presenta una visione opposta a quella sostenuta da Sanabria. Guzmán-Stein utilizzò fonti dell'Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari (così come degli Archivi della Arcidiocesi di San Jose e Nazionale di Costa Rica), che Sanabria non consultò del tutto.

Il testo di Guzmán-Stein fu pubblicato su: La “*Cuestión Confirma*” y la represión ideológica: el debate del clero raccionario, el clero liberal y masón la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880). Catedra Transdisciplinario de Estudios Históricos de la Masonería Cubana Vicente Antonio de Castro (CTEHMAS), Casa de Altos Estudios Don Fernando Ortiz Universidad de La Habana. La Habana. Cuba, 2007.

Chi scrive ne possiede solo una versione incompleta, perché il testo integrale non si trova in Costa Rica. Lo stesso autore ha pregato di essere citato nel seguente modo: M. GUZMÁN, *La “Cuestión Confirma” y la represión ideológica: El debate entre el clero raccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*, San José, Costa Rica 2011. (En prensa).

<sup>514</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 28, fasc. 564. F. 75.



i fedeli dalla provincia del Guanacaste. Inoltre, accusava Rivas di essere un bugiardo, visto che chiedeva alla Santa Sede un'autorizzazione mediante informazione falsa e che non voleva mostrare al Capitolo della cattedrale il permesso concesso da Roma.<sup>515</sup> Le accuse di Calvo su Rivas proseguivano in un'altra lettera inviata a Mariano Marini il 28 marzo 1873, nella quale affermava che Rivas in quel momento si presentava nelle parrocchie per raccogliere informazione fraudolenta sull'assenza del sacramento della Cresima.<sup>516</sup> Calvo scrisse, all'inizio nel mese di marzo del 1873, che “*el Deán es un pillo, es un bandido, un traidor, ¿por qué el Deán ni concurre al coro?, para eso le pagan sesenta pesos, que el Deán había escrito, suscrito y autorizado y solicitado suscritores para una exposición que se dice haber dirigido a Roma contra algunos eclesiásticos, incluso el señor Calvo y Ulloa*”.<sup>517</sup> Questa accusa apre un altro fronte di conflitto. Non si litigava solo per dimostrare se Rivas avesse mentito o no sul bisogno di ottenere il permesso per officiare, ma ora anche per comprovare se fossero vere le accuse di truffatore, bandito e traditore che gli venivano lanciate. Francisco Calvo, inoltre, non si ritenne soddisfatto con quelle critiche al decano, e l'accusò anche di essere “*enemigo de la administración actual [la de Guardia], porque cuando llegó la noticia del desembarco del Presidente en Puntarenas [Guardia regresaba del extranjero], el Te Deum se cantó sin revestidos, pues P. Rivas se había ausentado de San José*”.<sup>518</sup> In sintesi, la disputa che all'inizio riguardava solo i due preti, disputa già a conoscenza di Roma, aveva ora tre fronti da affrontare: le accuse a Rivas di essere un bugiardo per aver chiesto alla Santa Sede un permesso di cui non aveva bisogno; l'addebito al decano di essere un truffatore, bandito e traditore; e, infine, l'ultima denuncia che

<sup>515</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 28, fasc. 564. F. 75v.

<sup>516</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 28, fasc. 564. Ff. 78-79.

<sup>517</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 133.

<sup>518</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 96.

coinvolgeva lo Stato costaricano secondo cui Calvo affermava che il suo avversario era un nemico dell'amministrazione Guardia, che non rispettava nemmeno lo stesso generale. Il litigio durerà tre anni, dal 1873 fino al 1876. Nelle seguenti pagine si esporrà cosa successe in questi tre anni.

Lo studio di Guzmán-Stein su questo tema<sup>519</sup> è molto importante per comprendere il problema. Come spiega bene l'autore, la faccenda non era una questione che si potesse esaurire in tre giorni, ma era complessa ed affondava le sue origini nel tempo. Per Guzmán-Stein il problema centrale consisteva nella condotta di Rivas quando anni prima:

presionó al Obispo Llorente a condenar la Masonería y obligar a los Canónigos Francisco Calvo y Carlos María Ulloa para que abjuraran de la Masonería, así como a tomar otras medidas antimasónicas y antiliberales durante el Gobierno de Jesús Jiménez Zamora (1868-1870), y el inicio de un proceso de represión contra masones entre 1872 y 1873, a partir de obligar a quienes quisieran contraer matrimonio a abjurar de la Masonería, capítulo éste que se extendería por varios años más<sup>520</sup>

Questo era vero, ma Guzmán-Stein non considera o non vuole considerare il fatto che l'appartenere alla massoneria rappresentava un peccato per la Chiesa cattolica. Rivas poteva trascurare quel fatto? Si sa in realtà che Rivas quando era a conoscenza di un massone che voleva contrarre matrimonio, lo obbligava a rinunciare alla società segreta. Ne è un esempio il caso di Francisco Banoli, originario della Svizzera e figlio di Francisco Banoli y Teresa Dominiqueti, che *“renuncia a la secta masónica llamada “La Caridad”* e lo faceva perché

---

<sup>519</sup> GUZMÁN, *La “Cuestión Confirma” y la represión ideológica: El debate entre el clero reaccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*.

<sup>520</sup> GUZMÁN, *La “Cuestión Confirma” y la represión ideológica: El debate entre el clero reaccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*, p. 15.

aveva conosciuto che “*dichas sociedades secretas o “Logias” son malas por que envuelven prácticas á [sic] todas luces ilicitas [sic], y siendo el infrascrito Cristiano Católico, Apostólico Romano queriendo vivir y morir en el seno de la Iglesia... se arrepentía de todo corazón de haberse afiliado en la “Logia masonica” [sic]*”.<sup>521</sup> Questo è solo uno dei tanti esempi che si verificano mentre Rivas era governatore della diocesi. Un comportamento comunque normale per un sacerdote cattolico che obbediva ai principi della propria Chiesa. Calvo, invece, non riconosceva quanto sollecitato da Roma; esistevano encicliche dal 1738 (Clemente XII, *In Eminenti*), al 1873 (*Quamquam*) da Pio IX, passando per il *Syllabus* che condannava la massoneria e anche il liberalismo. Dunque, come Calvo poteva esigere da Rivas che tacesse sulla sua affiliazione a una setta condannata dalla Santa Sede? Come affermava lo stesso Calvo, Rivas era deciso a ogni costo a diventare vescovo del Costa Rica e avrebbe fatto di tutto perché la Santa Sede lo vedesse come un uomo adatto a quel ruolo; denunciare un prete massone era, dunque, per Rivas una cosa compatibile con la sua ambizione.

Si ritorna al caso della “*Cuestión Confirma*”. Calvo felice per il coinvolgimento di Roma e del governo civile del Paese nella sua disputa personale contro Rivas, procede a pubblicare nuove accuse contro il decano. Il 13 marzo 1873 Calvo fa circolare uno stampato dal titolo “*Confirmación*”, nel quale espone a grosso modo che le cresime officiate da Rivas non erano valide, perché Rivas aveva ottenuto il permesso dalla Santa Sede in una forma scorretta, mentendo sull’uso di questo sacramento officiato prima della morte di Llorente. Il

---

<sup>521</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 226. San José 6 de agosto de 1875. Tomo 2. Folio 5-6. In questo libro si trovano tanti casi simili, come ad esempio quello di Juan Bautista Vargas, figlio di Balvenero Vargas e Irinea Quesada, che spiegava di essersi affiliato senza conoscere gli scopi della loggia massonica “*Fe número 3*”, dalla quale fu espulso proprio per quella ragione. Un altro caso fu quello di Juan Rojas figlio di Benita Rojas, che raccontava di essere entrato ingenuamente nella loggia massonica il “*Progreso número 7*” da cui si allontanò irrevocabilmente. Della stessa maniera nei fogli dal 13 al 36, il 38 e dal 41 fino al 43, si trovano altri casi simili.

sacerdote Francisco Calvo proseguì con le sue accuse e disse che a suo parere “*habrá que confirmar de nuevo a todos los que se ha confirmado i devolverles los quince centavos, ofrenda fuerte que se les ha exigido a todos los confirmados*”. Tra le altre cose, Calvo sfidava Rivas a pubblicare in latino, o in una traduzione allo spagnolo “*sin aumentar ni quitar palabra alguna á [sic] el prescripto*”.<sup>522</sup> Rivas non rispose alla provocazione di Calvo, ma proprio questo silenzio lo fece diventare sospetto, dando ragione al suo rivale. Inoltre, il penitenziario pubblicò un nuovo pamphlet, intitolato “*Al Publico*”, nel quale asseriva che il permesso di Rivas, ricevuto da Roma, riguardava solo le zone di Térraba e Boruca, al sudovest del Paese e vicine all’allora confine con la Colombia. Insomma, si creava una vera confusione sul diritto di Rivas di officiare dopo la morte del Llorente.

Come era da aspettarsi, Domingo Rivas non rimase con le mani in mano davanti a quelle che riteneva calunnie nei suoi confronti. Instaurò un processo<sup>523</sup> contro Calvo in Costa Rica con l’appoggio di una parte dei sacerdoti del Paese, processo che sentenziò che il testo intitolato “*Confirmacion*” di Calvo:

1ª Es falso, por cuanto se opone á [sic] la verdad en los puntos principales.

2ª Es irrespetuosa la palabra desafio dirigida á [sic] un Superior.

3ª Es calumnioso y gravemente injurioso 1º en cuanto acrimina al Señor Vicario Capítular de haber engañado al Sumo Pontífice en una materia tan importante 2º En cuanto le atribuye haber exigido [sic] muy injustamente una ofrenda á [sic] todos los confirmados; puesto que no

---

<sup>522</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*. p. 242.

<sup>523</sup> Secondo Guzmán-Stein il processo contro Calvo conteneva molti vizi di forma e per questa ragione si raccomanda di leggere l’articolo per constatare la posizione di Miguel Guzmán-Stein. Lo scrivente non crede in questa posizione, perché alla fine Roma dà la ragione a Rivas, tanto sul permesso di officiare la cresima, come sul condannare Calvo per il delitto commesso. Con questo non si vuole dire che Roma fosse infallibile oppure che non poteva commettere errori, ma che ciò che importava era il parere e la determinazione presa dalla Santa Sede per affermare che il decano Domingo Rivas fosse dalla parte della ragione.

ha sido mayor que la que exija el Ilmo. Señor Llorente 3º En cuanto asegura que el Sr. Vicario subió á [sic] la Cátedra del Espíritu Santo el primer domingo que administró ese Sacramento, diciendo á [sic] los fieles que la Santa Sede Apostólica motu proprio le habia [sic] concedido tal gracia; pues otro y no él habló á [sic] los fieles, sin decirles tampoco que esta facultad era una gracia concedida motu proprio 4º Finalmente en cuanto le atribuye sacrilegio, impiedad ó [sic] falta grave de respeto á [sic] las cosas santas y sagradas cuando dice: “¡Como se juega y se trata lo santo y lo sagrado con mengua del respeto que se le debe!

4ª Es temerario en cuanto sin fundamento alguno asevera la obrepcion [sic] y nulidad del Rescripto.

5ª Es abusivo, por cuanto sin autoridad ni jurisdicción alguna dice “que el Rescripto es obrepticio y nulo”, y tambien [sic] “nula la facultad de administrar el Santo Sacramento de la confirmación [sic]”.

6ª Es peligroso ó [sic] pernicioso en la opinion [sic] que emite de que “habrá que confirmar de nuevo á [sic] los que se han confirmado” y tomada aisladamente la proposición, es herética por ser contraria al Canon 9 Sec. 7ª del Concilio de Trento.

7ª Es perturbador del reposo de almas, por cuanto les infunde sospecha por la menos sobre la validez de las confirmaciones recibidas.

8ª Finalmente, es gravemente escandaloso; tanto porque tiende á [sic] retraer á [sic] los fieles del cumplimiento del deber de confirmarse, que tienen los que han llegado al uso de la razón [sic], cuanto porque arranca del corazon [sic] de los fieles la confianza en sus Superiores, alarma y aflige á [sic] los buenos cristianos, alienta á [sic] los malos con el supuesto mal

ejemplo de su Jefe espiritual y proporciona pretextos á [sic] los impios [sic] para odiar y despreciar la religión y sus ministros.<sup>524</sup>

Guzmán-Stein commenta nel suo articolo che la risoluzione è molto simile alla circolare pubblicata da Rivas quasi un mese e mezzo dopo ed insinua che Rivas tramasse contro il suo rivale. Cosa ovvia, visto il problema personale tra i due e visto che entrambi volevano dimostrare il lato peggiore dell'altro davanti alla Santa Sede. Per questo Rivas fece di tutto per influenzare i colleghi del Capitolo per spingerli a condannare Calvo, mentre quest'ultimo lo fece a sua volta con i suoi seguaci per accusare Rivas di avere una relazione con una giovane. In seguito a tanto accanimento personale, Roma decise che Rivas non sarebbe mai diventato vescovo, mentre Calvo veniva punito con il castigo impostogli dallo stesso Rivas.

La disputa non era ancora stata risolta. Il Capitolo prese la decisione di costringere Calvo a pubblicare un foglio nel quale spiegava di aver sbagliato a divulgare il libello “*Confirmación*”. L’8 aprile 1873 il penitenziario Calvo pubblicò sì uno stampato intitolato ugualmente “*Confirmación*”, ma che non conteneva quanto gli era stato richiesto. Utilizzò, infatti, la pubblicazione per dare forza ai suoi argomenti e per sottolineare il suo personale punto di vista:

No es herético porque no se encontrará en él ningún [sic] error intelectual voluntario i [sic] pertinaz en puntos de fé [sic]. Me ocupé solo de la nulidad de un rescripto, i [sic] de dilucidar una cuestión [sic] de Derecho Canónico á [sic] que estaba llamado en mi calidad de Doctor en

---

<sup>524</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 28, fasc. 564. Ff. 140-141. In: GUZMÁN, *La “Cuestión Confirma” y la represión ideológica: El debate entre el clero reaccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*, pp. 52-53.

Sagrados Cánones i [sic] mi condicion [sic] de miembro del Venerable Cabildo Eclesiástico de esta Diócesis...

No es cismático porque no combate la unidad de la Iglesia Universal, ni á [sic] su cabeza visible el sucesor de San Pedro, ni á [sic] la Iglesia de Costa-Rica ni á [sic] su Prelado, ni excita disturbios de ninguna clase contra la Autoridad Eclesiástica que puedan ni remotamente estimarse como un cisma.

No se opone á [sic] la disciplina, porque no contienen nada que indique desobediencia á [sic] la autoridad constituida, ni esta hizo ninguna prevención al autor del papel que haya podido quedar desairada.

Pero si á [sic] pesar de lo expuesto, no se interpreta el papel aludido de una manera conforme á [sic] mis intenciones, declaro desde luego mi pensamiento inocente, retirando todas las frases que puedan prestarse á [sic] una interpretación equivocada ó [sic] doble: declaro ademas [sic] que no ha sido mi ánimo ofender en lo mas [sic] mínimo al Sr. Vicario Capitular, i [sic] que tambien [sic] retiro cualquiera palabra ó [sic] frase que pueda tomarse en mal sentido; i [sic] por último, declaro que siento en lo mas [sic] vivo de mi alma el escándalo que mi escrito pueda haber producido en las conciencias sencillas<sup>525</sup>.

Calvo non ritrattò sulla questione del permesso e nemmeno sulle accuse di truffatore, bandito e traditore proferite a Rivas. In seguito alla disobbedienza Calvo fu sospeso da “officio e beneficio” il 9 aprile 1873 da un tribunale formato dai sacerdoti Antonio del Carmen Zamora Canonico di Grazia, Matías Zabaleta, parroco di Desamparados e Juan Ramón Acuña, cappellano della “*Basílica de Nuestra Señora de los Ángeles*”. Prima di conoscere questa decisione Calvo aveva scritto a Marini raccontando quanto accaduto e

---

<sup>525</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 243.

ricevette dallo stesso Monsignore una risposta inattesa. Marini inviò l'11 maggio 1873, una risposta che sembrava porre fine alla contesa, perché dichiarava:

Me permitirá Ud. Que le diga que se ha equivocado, fundando todo su raciocinio en un falso supuesto. La causa principal y única que movió a Su Santidad a otorgar dicha facultad al señor Vicario Capítular fue la larga vacante de esa Iglesia, a consecuencia de haberse prorrogado por un año el término prefijado para el nombramiento del nuevo Obispo; y no queriendo el Santo Padre que en ese intervalo los fieles quedasen privados de las gracias espirituales que confiere el sacramento de la Confirmación, concedió la mencionada facultad. En la solicitud presentada por el señor Vicario Capítular se expresó esta circunstancia, y esta circunstancia y únicamente ésta se tomó en consideración al acceder a su pedido. Nadie más que yo puede saberlo, habiéndose despachado el Rescripto por conducto de la Secretaría que está a mi cargo. Subsistiendo, pues, como efectivamente subsiste la causa principal de la concesión, esta tiene toda su validez y fuerza. Si U. hubiese leído con calma y desapasionadamente la solicitud del Señor Vicario Capítular, se hubiese ahorrado el disgusto de reconocer su error, no hubiera turbado las conciencias ni causado un grave escándalo que U. tiene la obligación de reparar. Creo que el Rescripto Pontificio merecía más respeto de parte de un Eclesiástico. Espero que U. disimulará la franqueza con que me he expresado, atribuyéndola a la amistad que le profeso, y que no me hubiera permitido ocultarle la verdad<sup>526</sup>.

Dopo la risposta di Marini, Calvo pubblica una rettifica il 19 giugno, dove spiega:

por el correo de hoy he recibido, con fecha 10 de Mayo, comunicación del Ilustrísimo i Reverendísimo Señor Arzobispo Dr. Mariano Marini Secretario de Su Santidad, por la que me dice que es válido el rescripto pontificio i [sic] por consiguiente el Sacramento de la

---

<sup>526</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 243.



confirmación [sic] administrado por el M. I. Sr. Vicario Capitular Dr. Don Domingo Rivas, porque la causa final i [sic] motivo para concederla, fue la prorroga [sic] de la elección del Obispo para esta Diócesis i [sic] la larga vacante de la Silla Episcopal, i [sic] no fue la causa final i [sic] motiva la que yo expuse, en cuya virtud queda pues concluida la cuestion [sic] por la expresada declaratoria pontificia, i [sic] el M. I. Sr. Vicario Capitular Dr. Don Domingo Rivas, administró i [sic] administrará dicho Sacramento valida i [sic] lícitamente durante el tiempo de su Vicaria Capitular.

Yo no habia [sic] querido ceder hasta no oir [sic] el fallo de la Santa Sede Apostólica, i [sic] obtenido, humildemente me someto á [sic] él, i [sic] le rindo mis respetos.

No me avergüenzo al manifestar al público el anterior resultado; ántes [sic] bien lo hago con el mayor gusto i alegría, [sic] porque cumplo con un deber como Canónigo, como Ministro del Altar i como caballero, de hablar la verdad mudando mi parecer a favor de la cuestión [sic] de la Confirmacion [sic] por la declaratoria pontificia<sup>527</sup>.

Secondo Guzmán-Stein da questa risposta si evince lo stile molto peculiare del prete massone. Guzmán afferma che:

si por una parte explica las razones puntuales dadas por Marini y admite su error, y rinde respeto a lo resuelto por la Santa Sede y el Rescripto, por otra no se refiere a Rivas más que para indicar lo que corresponde a la administración del sacramento, sin que exista una expresa disculpa hacia el Vicario, dándose de hecho una retractación sobre el argumento de fondo de la acusación contra Rivas y no en cuanto a lo personal. En consecuencia, Calvo dejó abierta

---

<sup>527</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 244.

la puerta para que el lector de la hoja tuviera claro que su obediencia y respeto eran únicamente para la Santa Sede, actitud por la que el Tribunal le haría pagar posteriormente.<sup>528</sup>

Il diverbio tra Rivas e Calvo viene spiegato da chi scrive nella seguente maniera: i due litiganti avevano due maniere differenti di vedere la Chiesa cattolica e il ruolo dei religiosi nella società liberale che si stava imponendo in Costa Rica. Rivas era più conservatore e molto legato a Roma. Calvo, invece, per la sua vicinanza all'élite governante del Paese e per propria visione, credeva che la Chiesa dovesse essere più unita allo Stato, assecondando quanto questo affermasse, sempre che fosse all'interno della corrente liberale, senza dimenticare i legami di consanguineità che Calvo aveva con membri del governo civile, ad esempio il suo cugino José María Castro Madriz. Inoltre, Rivas non smise mai di accusare Calvo e i suoi seguaci di essere massoni. Roma era al corrente di questa voce, non solo per quanto affermato da Rivas, ma anche da altri sacerdoti che l'avevano confermata a Roma<sup>529</sup>. Da parte sua, Calvo non voleva assolutamente che Rivas assurgesse alla mitra di San José, poiché sapeva che non solo la sua posizione nel clero, ma anche di punto "d'unione" tra Chiesa e Stato si sarebbe trovata a rischio, perché Rivas non avrebbe avuto timore di accusarlo, punirlo e anche sospenderlo dalle funzioni di sacerdote cattolico come aveva già fatto. La Santa Sede diede ragione a Rivas, ma la controversia non finì nel 1873, perché la sospensione di Calvo fu annullata solo con l'arrivo di Mgr. Bruschetti, delegato apostolico di Roma, che chiuse il prolungato periodo della Vacanza della diocesi del Costa Rica.

---

<sup>528</sup> GUZMÁN, *La "Cuestión Confirma" y la represión ideológica: El debate entre el clero reaccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*, p. 37.

<sup>529</sup> Le accuse a Calvo di sacerdote "rilassato", liberale e massone non procedettero solo da parte di Rivas, ma anche da un prete francese di nome L. Merceron, che scrisse un rapporto alla Santa Sede nel quale esponeva che tipo di sacerdote fosse Calvo. Inoltre, gli arcivescovi del Guatemala, monsignor Barrienta e monsignor Piñol y Aicynena, lo accusarono di aver introdotto la massoneria non solo in Costa Rica, bensì in tutta l'America Centrale. Questo punto sarà esposto più avanti in questo stesso capitolo.

Prima di proseguire con il lavoro, si farà riferimento a una relazione inviata da un prete francese di cognome Merceror, che aveva vissuto in Costa Rica nel periodo della vacanza della diocesi locale. Merceror scrisse a Mgr. Pio G. (non è stato possibile trovare il cognome), arcivescovo di Damasco (non è sicuro che sia l'arcivescovo di Damasco, dunque per quel periodo il prelato di Damasco era Pier Francesco Meglia<sup>530</sup>), un testo che fece giungere al cardinale Antonelli. Mgr Pio G. aveva ricevuto garanzie sulle informazioni consegnate da Merceror mediante una lettera inviata da un prete gesuita che affermava che quanto esposto da Merceror era vero. Il proposito di questo rapporto era quello di verificare come la diocesi del Costa Rica fosse giudicata da religiosi stranieri, specialmente per quanto riguardava la condizione dei sacerdoti. Il primo dato consegnato dal prete francese sulla diocesi di San José sottolineava il fatto che quasi la totalità dei sacerdoti fosse ignorante in teologia. Dopo questa introduzione, Merceror passa ad un esame sui sacerdoti più conosciuti del Paese.

Il primo a cui accennò Merceror<sup>531</sup> fu il canonico Domingo Rivas, presentato come un uomo intelligente, decano del Capitolo, dottore in diritto canonico, istruito, *“ma il parecit*

---

<sup>530</sup> Scaricabili dal sito: <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/d2d10.html>>

<sup>531</sup> Il francese Merceror non si interessò solo dello stato del clero e di alcuni sacerdoti, ma anche dello stato dei templi della città capitale. Parlando della chiesa di *“La Merced”*, diceva che era sufficientemente grande per sostituire la Cattedrale che si trovava in ricostruzione, mentre la chiesa di *“El Carmen”* stava aspettando alcuni fondi per essere ricostruita. La chiesa della Madonna dei Dolori non era invece terminata e la chiesa di *“La Soledad”*, appena terminata. Tutte si caratterizzavano per la partecipazione dei fedeli che dimostravano zelo nelle contribuzioni richieste per la costruzione dei templi.

Merceror ricorda che nella capitale esisteva un'altra chiesa, piccola, una cappella che si trovava accanto alla Cattedrale, che serviva come sede delle sedute del Capitolo. Proprio della Cattedrale ricorda che si trovavano in costruzione le mura, la cupola, i campanili e che non c'era ancora la campana. Oltre a ciò, diceva che il clero aspettava un aiuto dai credenti per poter finire la chiesa principale del Paese. Del seminario disse che era un edificio cominciato dal vescovo Llorente, che si manteneva grazie al contributo economico del governo statale. Sul rapporto tra Stato e Chiesa, Merceror, rammentava che Tomás Guardia, presidente della Repubblica, minacciava di separare la Chiesa dallo Stato se Roma non accettava la nomina di Isidro Cabezas. Secondo Merceror era meglio giungere ad una separazione, piuttosto che assistere allo stato attuale del rapporto tra la Chiesa e lo Stato. Merceror commentava che il governo elargiva molti fondi alla Chiesa cattolica, con lo scopo di creare un sentimento di compromesso con il proprio Stato, per quello era meglio la separazione con il governo. Per questa ragione il francese auspicava una separazione, perché così il Papa avrebbe potuto nominare

*avéré qu'il vit dans un double concubinage et ne temoigne [sic] d'aucun pour zele [sic] l'Eglise*". Inoltre, riferisce del dissidio di Rivas con i preti frammassoni interessati al vescovado e che per questa ragione lo avevano attaccato personalmente anni prima. Di Carlos María Ulloa diceva che era di simpatie frammassoni e liberali, con la caratteristica di avere un carattere eminentemente ipocrita. Merceror proseguiva con il suo rapporto chiamando in causa Francisco Calvo, del quale indicava che era il canonico penitenziario del Capitolo della Cattedrale, ma che si trovava sospeso dal 1873, "*ab officio et beneficio*", a causa del suo attacco a Domingo Rivas sulla questione delle cresime. Merceror catalogava Calvo come un prete ignorante, immorale, invadente, prete dei massoni e divulgatore della massoneria in Costa Rica, così come propagatore delle idee della framassoneria a Panama, Guatemala e San Salvador indicandolo pure con il numero 33 nella loggia massonica. Tale informazione era molto importante per la Santa Sede perché si aveva la conferma, da parte di uno straniero, su cosa stava succedendo in Costa Rica al clero locale. Confermava poi l'interesse di Rivas di diventare vescovo e che Calvo e Ulloa erano i preti della massoneria, molto vicini all'ideologia liberale.

Il rapporto di Merceror continuava con le parole su Felipe Vargas, altro canonico, ritenuto grosso modo un altro prete massone, mediocre e ignorante. Impietoso anche il giudizio su Juan Pablo Salazar, catalogato come un uomo ignorante e inutile. Un commento positivo giunse solo su Antonio del Carmen Zamora, del quale il francese scrisse che, pur essendo uomo comune, era un sacerdote da poter raccomandare alla Santa Sede. Aveva un

---

liberamente un proprio candidato per correggere i mali del clero costaricano. Merceror sottolineava che il vero problema era l'influsso dei massoni, non solo nel governo, ma anche all'interno della Chiesa cattolica. Aggiungeva che, per colpa di questa setta, l'educazione dei giovani nelle scuole e nei licei era destinata a perdersi sotto l'influsso delle idee da questa proposte.

Tutta quest'informazione, così come quella sullo stato del clero si trova in: ASCAES. Costa Rica. 1874-1876, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 40-45.

fratello dottore in Teologia e insieme ai fratelli Echeverría della città di Heredia risultava l'unico affidabile per un posto scelto da Roma. Merceror proseguiva spostando l'attenzione sul candidato del governo per il posto di vescovo del Costa Rica. Di Isidro Cabezas scriveva che era parente di Tomás Guardia, grossolano ed ignorante, (*de mesures gravement entachées*) frammassone, con problemi i suoi rapporti con i massoni e sottomesso all'influsso dei preti Calvo e Ulloa. Merceror spiegava che se la nomina di Rivas non fosse prosperata, con Cabezas sarebbe stato peggio, perché lo giudicava completamente incapace per ricoprire l'incarico. La relazione finiva affermando che l'amministrazione di Rivas sarebbe stato un male minore, però che la candidatura di Cabezas non doveva essere contemplata per l'ignoranza del candidato, e che Rivas, anche se era sacerdote molto vicino ai principi della Santa Sede era anche un uomo impulsivo che poteva generare molti problemi nel rapporto fra Stato e Chiesa.

Il rapporto inviato da Merceror dimostrava senza dubbio la realtà delle cose in Costa Rica. Da un lato, un prete, Domingo Rivas, che si credeva l'unico in grado di diventare vescovo del Paese, occupato in un lavoro costante per dimostrare di essere l'uomo giusto per la mitra giuseppina. Dall'altro, un gruppo di sacerdoti massoni capeggiati da Calvo e sostenuti da Carlos Maria Ulloa, molto vicino all'ideologia liberale, impegnato ad evitare che Rivas diventasse vescovo, attraverso una serie di rapporti alla Santa Sede ricolmi di illazioni ed accuse, dove si denunciava il suo carattere impulsivo e pigro, nonché di essere un traditore e di avere una relazione sentimentale con una giovane. Tutto questo nonostante il risultato del processo, richiesto dallo stesso Rivas, in cui la presunta "fidanzata" e la madre di questa negarono ogni rapporto illecito. Oltre a questi due gruppi si trovava un terzo gruppo di sacerdoti che, per le sue qualità era il più pericoloso per Roma, visto che era quello che

possedeva una scarsa educazione ed era poco preparato in materia teologica. Un clero mal preparato e poco istruito poteva fare più male di tutto il liberalismo, razionalismo, ateismo e spirito massone messi insieme. I membri di questo gruppo si univano alternativamente sia a un gruppo che all'altro, e la dimostrazione di questo trasversalismo era la proposta del Governo di nominare vescovo Isidro Cabezas. Un prete, secondo le parole di Merceror, grossolano e poco istruito, propenso all'influsso dei massoni Calvo e Ulloa. Roma, consapevole di questo, tracciò la propria strategia per cercare un uomo idoneo alla carica, cosa di cui si tratterà in seguito.

Come si poteva provare che Rivas fosse veramente un sacerdote estraneo all'ideologia liberale? Una dimostrazione era l'attacco ai massoni e ai preti seguaci di questa setta segreta. Una risposta di certo interessata, che lo poteva liberare da quei sacerdoti che lo osteggiavano nella corsa per la mitra di San José, compresi i possibili candidati del governo, ed avere così via libera per le proprie ambizioni. Rivas era veramente un uomo contrario al liberalismo, alla massoneria, al razionalismo ed anche alla separazione tra lo Stato e la Chiesa (e lo dimostrerà quando si dichiararono "le leggi anticlericali" del 1884), e che era sempre molto attento a seguire quanto stabilito da Roma, come aveva dimostrato con la pubblicazione della Lettera pastorale contro il razionalismo.

Questa lettera aveva avuto come sfondo quanto stava succedendo in Costa Rica in seguito alla pubblicazione del giornale "*La Razón*", che segnò l'arrivo del razionalismo nel Paese, una corrente di pensiero che si cominciava a insegnare all'università di Santo Tomás. Pubblicare "*La Razón*" portò con sé vari problemi. Il primo era che l'editore era Lorenzo Montufar, massone e anticlericale dichiarato e che "*casi todos sus escritos fueron antieclesiástico furibundo pero no siempre abiertamente anticristiano*" e che invece, "*En*

*mas [sic] de una ocasión afirma que ataca las instituciones católicas por anticristianas y hace alarde de ser más cristiano que la Iglesia*".<sup>532</sup> Rivas criticò il giornale, che aveva il peccato di scrivere che:

[...] desde el prospecto anuncia como ilimitadas las potencias del entendimiento humano y que desconociendo asi [sic] los términos que el Supremo Creador le ha señalado, ofrece sostener la atrevida y reprobada doctrina del libre examen, aun sobre los dogmas é [sic] incomprensibles misterios del Catolicismo.

Que con semejante propósito, en los dos primeros numeros [sic] se viene negando ya la eternidad de las penas del Infierno, en oposición al Evangelio y a la enseñanza de la Iglesia Católica.<sup>533</sup>

Oltre al giornale, l'altro fatto che obbligò Rivas a intervenire con una Lettera pastorale fu l'arrivo dei fratelli spagnoli Valeriano e Juan Fernández Ferraz. Secondo quanto affermato da Juan Fernández, suo fratello fu il diffusore delle teorie razionaliste in Costa Rica. Questi due uomini, mediante la loro visione, sostenevano che il metodo scientifico<sup>534</sup> era prioritario nelle necessità materiali della società costaricana e che si doveva lasciare da un lato la concezione meramente religiosa. I due fratelli erano molto vicini alle teorie del positivismo, e soprattutto al krausismo.<sup>535</sup> Il loro influsso e quello di altri intellettuali arrivò all'università di Santo Tomás, dove si cominciarono a insegnare teorie contro quanto stabilito dal

---

<sup>532</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 202.

<sup>533</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Gobierno Episcopal. Caja 1, Folder 15. San José, 24 de setiembre 1875. Folio 1-5v.

<sup>534</sup> Proposta che avevano presso dopo la lettura del Augusto Comte e il suo Lavoro intitolato: "*Discurso sobre el Espíritu del Positivismo*". In: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/comte/discurso.pdf>

<sup>535</sup> E. SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El Partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)*, Tesis de Maestría Universidad de Costa Rica 2013, pp. 64-65.

cattolicesimo e nell'anno 1875, quattro mesi prima della lettera di Rivas contro il razionalismo, il governo stabilì di vietare alla “*Dirección de Estudios de la Universidad de Santo Tomás*” di insegnare dottrine che attaccassero qualsiasi dogma della Chiesa cattolica. La decisione venne presa a causa delle rimostranze di un genitore che si era lamentato che nelle lezioni che frequentava suo figlio venissero inculcate “*en los alumnos ideas y principios, que se rozan con la creencia católica y la disciplina de la Iglesia*”. Il padre del giovane accusava che, a causa di questo motivo, il figlio avrebbe abbandonato l'Università, dunque “*prefiriendo su ignorancia a la pérdida de sus creencias católicas*”. Per questo motivo e affidandosi all'articolo 3° del Concordato venne presa la seguente decisione:

[...] el Gobierno no puede ni debe consentir que en la Universidad inculquen y propaguen ideas interreligiosas ó [sic] cualesquiera principios que se rocen con el dogma ó [sic] la moral católica, ó [sic] ataquen la disciplina de la Iglesia Romana á [sic] quien obedecen los Costarricenses: tampoco puede ver con indiferencia que, en aquel Establecimiento de enseñanza, ni aun por vía [sic] de historia, se pretenda atacar la autoridad del Sumo Pontífice, ni de los demás [sic] Ministros de la Iglesia.

Bajo este concepto, dispone el Gobierno que la Direccion [sic] de Estudios prohíba, [sic] bajo pena de destitucion, [sic] que en la Universidad, exceptuando las clases cuyo objeto sean las ciencias eclesiásticas, se toquen puntos que tengan relacion [sic] con el dogma ó [sic] se roce con la doctrina de la Iglesia, ó [sic] ataquen de cualquier manera sus disciplinas é [sic] instituciones, respetando en los alumnos su creencia y especialmente la Religión Católica, que todos profesamos y es la del Estado<sup>536</sup>.

---

<sup>536</sup> ANCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Orden I del 7 de junio de 1875, Imprenta de la Paz-Calle del Laberinto, San José, Costa Rica 1876, pp. 85-87.



L'atto citato non fu un fatto isolato. Nello stesso 1875 si stabilì come norma dell'“*Instituto Nacional*”, la presenza di un cappellano per officiare la messa, guidare spiritualmente gli allievi, spiegare la religione e la morale cristiana agli studenti cattolici. Il sacerdote scelto fu però Carlos María Ulloa, prete con un passato massone e di idee liberali. Era ovvio che lo Stato liberale non avrebbe permesso che il sacerdote chiamato a dare queste lezioni fosse un “conservatore” come Rivas. La posizione assunta dal governo liberale di Guardia dimostrò come la vicinanza e la collaborazione tra le due istituzioni fosse reale durante il periodo liberale, sempre però secondo le indicazioni dello Stato. Il governo guidato dal generale Guardia, che promuoveva l'arrivo della modernità nel Paese, bloccò invece ogni azione che poteva rappresentare un serio problema nel rapporto con la Chiesa; non perché avesse paura della reazione della gerarchia della Chiesa cattolica costaricana, ma piuttosto perché aveva bisogno di essa, che era un'istituzione molto efficiente nel funzionamento dello Stato costaricano.

La *Lettera pastorale* contro il razionalismo viene presentata il 25 settembre 1875, esattamente sette mesi dopo la redazione del rapporto presentato da Merceror. Rivas aveva interiorizzato il Syllabus di Pio IX, in special modo la prima e la seconda sezione che parlavano di panteismo, naturalismo, razionalismo assoluto e razionalismo moderato. Rivas si avvale dei punti I, II, III, V, VI, VII VIII, XI e XII<sup>537</sup> per esprimere la propria opinione. La lettera chiariva un tema in particolare: era inverosimile credere che la ragione fosse

---

<sup>537</sup> In questi punti si affermava che fosse un errore negare che Dio era divino, supremo, sapientissimo, previdentissimo, così come negare l'azione di Dio sull'uomo e sul mondo. Inoltre, era peccato dire che la ragione umana era l'unico arbitrio del vero e del falso, così come dire che la rivelazione divina era imperfetta, che la fede in Cristo si opponeva all'umana ragione. Nel punto VII, si esponeva che era apostasia dire che i miracoli e le narrative bibliche erano un'invenzione di poeti. Infine, i punti XI e XII, menzionavano che non era vero che la Chiesa non dovesse correggere la filosofia e che i decreti della Sede Apostolica erano contro il libero progresso della scienza. In: E. ROSSI (ed), *Il Sillabo*, Editore Parenti, Terza edizione 1957, pp. 31-34.

superiore a Dio stesso. Per Rivas “*La razón es el don precioso con que el Espíritu quiso dotar al hombre*”. Inoltre, ribadiva che l’intelligenza poteva nascere solo dalla ragione unita a Dio. Criticava quindi il razionalismo, del quale diceva di non trovarne un senso, perché tutta la ragione poteva solo venire dall’Essere Supremo, il quale era il Dio cristiano e non altro. Assieme a questa critica, Rivas insisteva sul fatto che il razionalismo fosse generatore del deismo che credeva in un dio, ma non nel Dio vero che aveva creato il mondo dal nulla, che parlò dal Sinai e che “*exhaló su poster aliento en la cumbre del Calvario por regenerar al hombre*”. Aggiungeva che da tutto questo ciò che si concepiva era il più grande errore di tutti, ossia la negazione di Dio. Per questa ragione, Rivas prese la seguente decisione:

[...]prohibir como en efecto prohibimos, la lectura de los números 1º y 2º del expresado periódico “La Razón”, que se han dado á [sic] luz a los que en sucesivo se publiquen, bajo pena de excomuni6n mayor ipso facto incurrenda: declaramos que en la misma pena incurrirá sus editores, é impresores y todos cuantos contribuyan a su circulaci6n. Y recomendamos a todos los fieles la obligaci6n que tienen de obedecer este nuestro mandato, para poder vivir y morir en el seno de la Iglesia Católica, les recomendamos el ejercicio de la mayor de las virtudes –la caridad–, encargándole eleven a Dios Nuestro Señor humildes y fervientes ruegos, implorando de su clemencia infinita el perd6n de los que han errando y el auxilio de sus Divinas Luces, para que reconociendo su extravio [sic], se confiesen y adoren respetando sus eternas leyes<sup>538</sup>.

Suo comportamento dimostra come Rivas fosse un sacerdote fedele alle ragioni della Santa Sede. La sua lotta contro la massoneria, il liberalismo, l’ateismo e lo stesso razionalismo era fomentata dal suo stesso credo. Non possiamo sapere se stesse mentendo

---

<sup>538</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Gobierno Episcopal. Caja 1, Folder 15. San José, 24 de setiembre 1875. p. 5v.

per ottenere i favori della Santa Sede per ottenere la carica di vescovo del Costa Rica, ma durante la sua vita mantenne inalterato il suo punto di vista. Dopo la designazione di Mgr. Thiel, Rivas continuò a difendere la sua posizione contro questo tipo di idee punite dalla gerarchia della Chiesa cattolica.

In questa situazione in cui la Chiesa si opponeva fortemente al razionalismo; lo stesso governo civile non voleva allontanarsi dalla Chiesa e la nomina di Cabezas non era presa in considerazione a Roma, il governo costaricano prese una decisione che cambiò completamente lo scenario della Sede Vacante. Nel 1875 Guardia designa Rafael Machado come ministro plenipotenziario presso la Santa Sede, per esercitare pressioni sulla volontà del Papa per l'elezione di Isidro Cabezas. Il viaggio di Machado nella Città Eterna prevedeva però un compito ben più eterogeneo. Infatti, gli si chiese di negoziare con la Santa Sede i seguenti punti: 1) l'aumento del numero dei membri del Capitolo, 2) l'organizzazione in Costa Rica dei tribunali di 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> istanza, 3) la concessione al Vescovo del Costa Rica della facoltà di dispensare la disparità dei culti, 4) la concessione di un "breve" con facoltà castrensi, 5) la nomina dei parroci di certe parrocchie in accordo con il presidente della Repubblica e 6) la modifica dell'articolo 20 del Concordato. Con il compito di perorare la causa di Cabezas vescovo, tanti erano i compiti che Machado doveva realizzare nel suo periodo a Roma. Sembra strano che un governo liberale come quello di Guardia cercasse un maggiore avvicinamento alla Chiesa cattolica. Non si capisce come uno Stato liberale tentasse di ottenere il permesso di Roma per ampliare il Capitolo, per creare istituzioni ecclesiastiche che fino a quella data non esistevano in Costa Rica, come i tribunali di 2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> istanza. Allo stesso modo: perché chiedeva che il futuro vescovo possedesse la facoltà di dispensare le possibili unioni con culti diversi? Che senso aveva per un governo liberale

chiedere la facoltà castrense e modificare l'articolo 20, quando quasi tutti i governi liberali cercavano di prendere le distanze dalla Chiesa?

Con comunicazioni del 17 e 24 gennaio e 1°, 10 e 14 febbraio Machado chiede alla Santa Sede tutti questi cambiamenti per la Chiesa cattolica costaricana. Il 17 gennaio con il motivo che:

La Santa Sede concedió en que el Presidente de Costa Rica tenga la expresada intervención en el nombramiento de los párrocos, porque es indudable la influencia que ellos ejercen en las poblaciones, y grave el peligro de que su falta á [sic] sus deberes, esa influencia pueda llegar á [sic] ser funesta al orden y á [sic] la tranquilidad pública, como ha solido suceder.<sup>539</sup>

Machado domandava a Roma un cambio all'articolo 9<sup>540</sup> del Concordato, per permettere che il Presidente avesse il potere di accettare o rifiutare le nomine dei parrochi. La richiesta veniva posta perché dai tempi di Llorente i sacerdoti delle parrocchie più importanti del Paese erano nominati in maniera interina (sotto il titolo di "*Teniente Cura*"), prassi che non era gradita al Governo. In questa maniera, infatti, il governo perdeva l'opportunità di scegliere quegli uomini a loro propizi, non solo per il posto di parroco, ma anche per ciò che ci si aspettava in materia di sostegno al potere civile da questi stessi sacerdoti.

---

<sup>539</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 60-61v.

<sup>540</sup> L'articolo nono diceva testualmente: Art. 9. "*Todas las parroquias serán provistas en concurso abierto, según [sic] lo dispuesto por el sagrado Concilio de Trento, debido los Ordinarios formar las ternas de los concurrentes aprobados, y dirigirlas al Presidente de la República, quien nombrará uno entre los propuestos conforme á [sic] la práctica observada en otras Repúblicas de la América antiguamente española.*"

Il 24 gennaio Machado scrisse di nuovo alla Santa Sede, questa volta per chiedere un incremento del numero dei canonici del Capitolo di San José. La ragione esposta fu la seguente:

La experiencia a [sic] demostrado que, desde que disminuyó el número de prevendas [sic] del Cabildo Eclesiástico de Costa Rica, esa Corporación ha decaído la respetabilidad, redundando también esa disminucion [sic] el perjuicio del Culto Divino.

Frecuentes son las veces en que en el Coro, en la recitación de las Horas Canónicas, no se ve mas [sic] de un solo Canónigo. De los seis que actualmente componen el Cabildo, el Dean [sic] casi nunca concurre; el Penitenciario hace mucho que esta [sic] suspendido; quedan cuatro solamente y es muy fácil que tan limitado número pueda faltar, ya por enfermedad o por cualquiera otra causa que verdaderamente excuse, independientemente del derecho de usar de reple.

Por esos motivos mi Gobierno me ha encargado de proponer á [sic] la Santa Sede la reposicion [sic] de dos de las cuatro sillas suprimidas, que dando el Cabildo organizado asi [sic]: dos dignidades, Dean [sic] y Tesorero: dos Canonigos [sic] de oficio, Teologal y Penitenciario; Tres canonigos [sic] de Gracias y dos Racioneros.<sup>541</sup>

Machado inviò con la lettera due tabelle riguardanti le cifre che percepivano i canonici. Inoltre, affermava che il governo contribuiva con una somma più alta di quanto stabilito nel concordato per il Capitolo. Nella prima tabella è riportata la quantità di denaro destinata ad ogni canonico.<sup>542</sup> La seconda riporta che, per obbligo, il governo doveva contribuire con solo \$10.000 per anno ma che, per il buon rapporto con la Chiesa, nel 1875

---

<sup>541</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 62-63v.

<sup>542</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 64.

aveva versato \$28.151, \$ 18.151 più di quanto stabilito. Qui di seguito le tabelle inviate da Machado.<sup>543</sup>

**Tabella # 10**  
**Entrate del Capitolo Ecclesiastico, in pesos costaricani**

		Con el aumen to dato por el Gobie rno	Con Capellan ía	Con las Capellaní as que le pertenece	Con las distribucion es	Con el fondo de vacante s	Con los provent os de las Parroqui as
El Dean según el Concordato	600	720	771	951	961	1069	1269
El Tesorero según el Concordato	500	620	671		681	789	989
El Penitenciario	400	520	571		581	689	889
El Teologal	400	520	571		581	689	889
Tres canónigos de Gracia c/u	300	420	471		481	595	795

Fonte: ASCAES, Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 65.

<sup>543</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 65.

**Tabella # 11**  
**Redditi forniti dal governo alla Chiesa nel 1876, in pesos costaricani**

<b>Por el Concordato está solamente obligado a dar diez mil pesos anuales en sustitución de los diezmos</b>	1.000
<b>Da además mil ochenta pesos para aumentar las rentas de las Prebendas</b>	1.080
<b>Para dotar doce curatos incongruos</b>	5.352
<b>Para la reparación de la Catedral</b>	6.000
<b>Para gastos en pagar Secretario del Cabildo, Capellán, Sacristán Mayor, Maestro de Ceremonias y demás empleados subalternos de la Catedral</b>	2.607
<b>Para alquiler de la casa donde está la Curia</b>	612
<b>Para auxiliar la construcción de la Iglesia Parroquial de Cartago</b>	2.500
<b>Suma</b>	28.151

Fonte: ASCAES, Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 66.

Il governo di Guardia era liberale non solo di nome, ma anche di fatto, come dimostravano le sue leggi e la Costituzione del 1871. Perché, quindi, chiese a Roma di aumentare il numero dei canonici? La spiegazione è semplice. Sapendo che la nomina del candidato governativo per la mitra di San José aveva poche probabilità di giungere a buon fine, risultava impellente dotare il Capitolo di uomini vicini alla posizione dello Stato in affari religiosi. Perché? Il Concordato stabiliva nell'articolo 8° che il Presidente poteva nominare un massimo di 6 membri del Capitolo, siano stati questi “*Dignidades, Canongias o Racioneros*”. Il numero proposto dal governo era di 9 canonici, mentre per decreto del Concordato il governo non aveva facoltà di nominare il decano (decisione che spettava al Papa), né il teologale e il penitenziario che venivano decretati per concorso. Nel momento

della richiesta alla Santa Sede, il Capitolo era formato dal decano Domingo Rivas (la cui posizione era lontana da quella dello Stato), Carlos María Ulloa, tesoriere, Francisco Calvo, penitenziario, Felipe Vargas ed Esteban Murillo, canonici di Grazia, tutti allineati con il governo. Pertanto, il governo sollecitava quattro posti in più (di cui tre sotto il proprio controllo), per cui dei nove membri del Capitolo, sei potevano essere a suo favore. Si trattava di una strategia attraverso la quale il Capitolo poteva frenare o almeno dissentire con le proposte esposte dal nuovo vescovo. Tutto sommato, era una eccellente maniera di esercitare il controllo sul vescovo e di applicare anche un'altra intenzione che si vedrà più avanti.

La richiesta per il “*Breve con los privilegios castrenses*” fu presentata il 1° febbraio 1876, mediante una supplica:

En tal virtud y en nombre de mi Gobierno, solicito de la Santa Sede un nuevo Breve, con las mas [sic] amplias concesiones para el nombramiento de capellanes y los mas estensos [sic] privilegios su favor de estos y de los Ejércitos Costarricenses.

Solicito así mismo que en el Breve especifique el uniforme que puede llevar los Capellanes y las ocasiones en que le sea permitido usar de él. Esto evitara cuestiones desagradables que ocurren con frecuencia, ya por las pretenciones [sic] algunas veces exajeradas [sic] de los Capellanes, que quieren vestir el uniforme en cualquier ocasión, abandonando el hábito clerical ya por nimios escrúpulos del Prelado<sup>544</sup>.

L'articolo 20° del Concordato stabiliva che: “*No se impedirá el establecimiento de Monasterio o Conventos de ambos sexos y de cualquiera de los institutos aprobados por la Santa Sede. Las cosas relativas a Regulares serán arregladas según lo disponen las leyes*

---

<sup>544</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 65.



*canónicas y las constituciones de los respectivos órdenes*”. Lo Stato costaricano chiedeva di modificarlo in questa maniera: “*La autoridad Eclesiástica de acuerdo con el Gobierno, determinará los Conventos y Monasterios de uno u otro sexo que puedan establecerse en la República así como de otros institutos aprobados por la Santa Sede...*”. La ragione del cambiamento era motivata dalla considerazione che fosse meglio ricevere ordini solo da coloro che realizzavano “lavori utili” alla società e che si dedicavano non solo alla preghiera.<sup>545</sup>

Il 14 febbraio, Rafael Machado chiese un favore alle autorità romane che si colloca nel contesto costaricano dell’epoca, dove la presenza di stranieri era dovuta alla costruzione della ferrovia e alla vendita del caffè. L’ambasciatore comunicava alla Santa Sede che:

La República de Costa Rica, para progresar, necesita de proteger la inmigración extranjera, que se aumenta de día en día y que será muy considerable cuando esté terminado el Ferrocarril al Atlántico. Esa inmigración se compone, como es natural, de personas de todas las creencias, à quienes la Constitucion [sic] se les garantiza aun [sic] les permite el culto público.

En interés de la República está el asimilarse aquel elemento extranjero, protejiendo [sic] los matrimonios con las hijas del país, que todas son católicas. Por eso al Gobierno de quien tengo la honra de representar, me ha encargado de recabar de las Santa Sede, la facultad al Obispo de Costa Rica, ó [sic] al Vicario que haga sus veces, de dispensar el impedimento de los matrimonios mistos, [sic] con las restricciones que se acostumbran en tales casos, pudiendo delegar la facultad en caso de muerte, ausencia ú [sic] otra causa grave.<sup>546</sup>

---

<sup>545</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 71-72v.

<sup>546</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 73-74.

Lo stesso 14 febbraio Machado dichiarava: “*Muy embarazosa es en Costa Rica la prosecución [sic] de los juicios eclesiásticos en segunda y en tercera Instancia*”. E che per quello:

Mi Gobierno tan sensible a tan grandes necesidades, me ha dado instrucciones de proponer a la Santa Sede la creación del Tribunal de 2da y de 3da Instancia, dentro de la República, indicando el siguiente proyecto:

Que el Metropolitano o el que haga sus veces, nombre un Delegando en la Diócesis de Costa Rica, para que conozca en los casos de apelación; y que para la 3ra Instancia se forme un Tribunal de tres Auditores nombrados por la Santa Sede, para que conozca en todos los asuntos en que pueda tener lugar la 3ra Instancia. Esos Auditores podrían ser nombrados entre los miembros del Capitulo y se considerarían como Delegados de la Silla Apostólica.<sup>547</sup>

Roma rispose a tutte queste petizioni in una sola lettera, che inviò al rappresentante del Costa Rica presso la Santa Sede l'11 aprile, nella quale si comunicava l'esito positivo di cinque delle sei mozioni richieste. Di queste cinque risposte affermative a due venne posta una condizione. A quella che si riferiva alla sollecitudine delle dispense per l'impedimento della religione mista, Roma rispose che quando ci fosse stato un vescovo in Costa Rica “*la S. Sede non mancherà di prendere in considerazione una tale domanda per un determinato numero di casi ove questa venisse fatta l'autorità ecclesiastica*”.<sup>548</sup> Sull'articolo 20° del Concordato, la Santa Sede scrisse che il medesimo “*sia modificato nel senso che l'autorità ecclesiastica possa liberamente stabilire nella Repubblica comunità religiosa dell'uno e dell'altro sesso, prendendo però col Governo le opportune intelligenze.*”<sup>549</sup> Sulla richiesta

<sup>547</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 75-76.

<sup>548</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 78-79v.

<sup>549</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 79.

della nomina dei parroci interini, Roma negò di concedere al potere civile l'autorità di accettare oppure rifiutare la scelta di un parroco interino, perché questa designazione non comprendeva la formalità tridentina.<sup>550</sup> Nella stessa lettera dell'11 aprile, il cardinale Antonelli propose a Rafael Machado la nomina di un delegato apostolico in Costa Rica, incaricato di portare la pace tra lo Stato e la gerarchia della Chiesa cattolica, così come di trovare una soluzione alla sede vacante della diocesi di San José.

La nomina del delegato apostolico fu accettata da parte del Governo costaricano a ragione di una nuova disputa tra Rivas e Guardia che rispondeva a una controversia tra il governo centrale del Paese e il Vicario Capitolare, sul diritto di costruzione dei templi. Si trattava di una disputa di potere, per determinare a chi toccasse la responsabilità nell'ambito della costruzione di templi religiosi nelle comunità, se al parroco oppure al membro del governo civile. Senza dubbio occorre esaminare più a fondo questa diatriba, che andava oltre la costruzione dei templi, in quanto gli argomenti del governo riflettevano l'interesse di chiarire i propri diritti sulla Chiesa, ottenuti nel concordato, privilegi che il governo voleva far rispettare, per delimitare il campo d'azione della Chiesa nei confronti dell'apparato statale e della società. Inoltre, vi era un elemento in più, l'immagine negativa che presentava il sacerdote Francisco Calvo del Vicario capitolare Domingo Rivas nei confronti dei pubblici dipendenti, in special modo del generale Guardia.

Il conflitto iniziò nel 1875, quando le leggi esistenti concessero l'ingerenza quasi assoluta dello Stato sulla costruzione o ricostruzione dei templi cattolici. Questo intervento dei comuni fu giustificato sostenendo che i comuni di ogni cantone volevano e dovevano

---

<sup>550</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 29-35, fasc. 565. Ff. 76v.

controllare i fondi per tali scopi. Le disposizioni precedenti erano state emanate negli anni 1824, 1838 e 1867, in cui lo Stato si riservava il diritto di concedere o negare la licenza di costruzione di templi sia per una chiesa o per un convento, o una Chiesa parrocchiale, disposizioni che la Chiesa aveva accettato senza protestare.<sup>551</sup>

La costruzione di templi e altre edificazioni si protrassero senza problemi fino al 1876, quando un conflitto tra il sacerdote e il capo politico della comunità di Grecia provocò una grave questione che giunse a coinvolgere sia il governo centrale della Repubblica che la “*Curia josefina*”. Quest’ultima, venne rappresentata in un primo momento dal sacerdote Domingo Rivas e poi dal Delegato Apostolico Luis Bruschetti. Rivas Salvatierra, che era ben noto come strenuo difensore della libertà ecclesiastica, in una circolare datata 23 maggio 1876 rese noto che:

[...] que en adelante no se emprendiera la construcción de ninguna edificación eclesiástica sin la aprobación previa de los planos por parte de las autoridades eclesiásticas, la cual nombraría las juntas de construcción o juntas económicas... y si algún seglar no se sujetase a las disposiciones contenidas en él contraería las responsabilidades civiles y canónicas del caso, y los curas que no las hiciese guardar incurrirían en la pena de suspensión.<sup>552</sup>

Dopo questo provvedimento nacquero “curiosamente” altre dispute, come nel caso tra i comuni e i sacerdoti delle città di Cartago, Heredia, Barba e San Joaquin. Il conflitto con il comune di Heredia s’intensificò quando persone nominate dall'autorità ecclesiastica si rifiutarono di accettare l’incarico nella giunta di costruzione della chiesa. L’affronto degli “*heredianos*” provocò che, il 19 luglio 1876, il Vicario Capitolare usasse la sua preferita arma

---

<sup>551</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 177.

<sup>552</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 178.

di minaccia punendo con la scomunica coloro che si fossero rifiutati di rispondere alla nomina della Chiesa come membri delle “*Juntas de Construcción*”. Questo episodio motivò il governo civile ad accusare nuovamente Rivas di voler essere vescovo o di comportarsi come tale.

Dimostrazione che né Rivas, né il governo avrebbero cercato di riappacificarsi fu che il problema della cittadina di Grecia con il passare dei giorni, invece di diminuire andò incrementandosi. La disputa tra il parroco di Grecia, Juan María Quirós e il sindaco Domingo Suárez si intensificò a tal punto che i due uomini nominarono una propria “*Junta de Construcción*”. La giunta scelta dal prete decise di demolire completamente la chiesa, mentre quella civile ordinava la ricostruzione dello stesso. In questo caso, l’alterco condusse all’intervento dell’autorità civile forte del fatto che, al solito, il Concordato gli concedeva questa facoltà, mentre allo stesso tempo il governo voleva dare al Vicario una prova di forza. Alla luce di questo stato di cose la proposta del cardinale Antonelli di inviare un delegato apostolico in Costa Rica fu accettata dal governo che voleva in questa maniera sbarazzarsi di Rivas, il principale oppositore alla candidatura di Isidro Cabezas alla mitra di San José.

#### **2.2.4. L’arrivo del primo Delegato Apostolico in territorio costaricano**

Il 7 luglio 1876, papa Pio IX nominò Luigi Bruschetti Delegato Apostolico in Costa Rica, mediante una lettera scritta da Mgr. A. Jacobini, segretario della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari. Luigi Bruschetti si trovava a Rio de Janeiro, in Brasile, come membro della missione pontificia in quel Paese. Nella stessa nazione sudamericana, Bruschetti era diventato vescovo titolare d’Adibos per le mani di Mgr. Cesare Roncetti, Internunzio Apostolico, unito alla presenza come testimoni dei vescovi di Rio di Janeiro e

Mgr. Ceará.<sup>553</sup> L'8 ottobre 1876, ricevette le indicazioni sul lavoro da sviluppare in Costa Rica. In una lunga lettera datata 21 luglio 1876, gli si spiegava chiaramente quali erano i compiti da svolgere in Costa Rica. Innanzitutto, Bruschetti doveva “*conoscere da vicino i bisogni spirituali della Repubblica di Costa Rica*”,<sup>554</sup> in maniera di inviare un rapporto alla Santa Sede che indicasse come Roma poteva sostenere il Paese centroamericano. L'altro compito di somma importanza era determinare quale fosse l'uomo giusto da designare per la Diocesi di Costa Rica.

Per svolgere questo lavoro, la Santa Sede spiegò a Mgr. Bruschetti quanto era successo prima del suo arrivo in Costa Rica, per esporgli la situazione alla quale doveva fare fronte. Le istruzioni romane rammentavano che il candidato del governo, Isidro Cabezas Alfaro, non poteva assolutamente diventare vescovo in quanto ritenuto bevitore, disonesto e massone<sup>555</sup> (quest'accusa non era vera). Roma chiedeva a Mgr. Bruschetti di confermare questa informazione ma, allo stesso tempo, gli chiedeva di trovare un altro candidato, perché Cabezas non sarebbe mai stato accettato. La Santa Sede comunicava al delegato che i problemi di Cabezas risalivano al fatto che era stato parroco solo in due località, con poca preparazione quindi per il posto e che soffriva dell'influsso di gente non idonea. Altro incarico affidato a Bruschetti fu quello di contrastare la massoneria, che era considerata “*uno dei mali più gravi che affliggono la Diocesi...*” e che si era impadronita di una parte del clero sotto l'inganno di una falsa filantropia, per “*farsi credere una mera associazione di beneficenza*”.<sup>556</sup> Per adempiere a questo compito, Roma raccomandava a Mgr. Bruschetti di

---

<sup>553</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 168.

<sup>554</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 42-43, fasc. 1. Ff. 3.

<sup>555</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 42-3, fasc. 1. Ff. 4.

<sup>556</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 42-43, fasc. 1. Ff. 10v.

istruire molto bene non solo il clero, ma anche la stessa società, la quale non poteva giudicare correttamente perché la massoneria aveva potuto mettere “*l’ipocrita velo... che tentano di coprire la loro malvagia natura*”.<sup>557</sup> A Bruschetti si chiedeva anche di intervenire sul deplorevole stato della diocesi a ragione dello stato di ignoranza in cui versava il clero. Infine, la Santa Sede gli affidava altri due compiti: il primo era quello di “*non perdere di vista l’educazione della gioventù*” e per questo gli ricordava di stare vicino alle madri di famiglia. La Santa Sede spiegava che non doveva perdere l’opportunità “*per esortare i padri e specialmente le madri di famiglia le quali sono quasi tutte docili alla voce del Clero*”.<sup>558</sup> Il secondo compito era quello di trovare l’uomo giusto per la diocesi del Costa Rica, senza dimenticare che il governo avrebbe continuato a sostenere Cabezas, tentando di smontare ogni accusa a lui rivolta.<sup>559</sup>

Con questi compiti<sup>560</sup> da svolgere, Mgr. Luigi Bruschetti giunse nella città portuale di Puntarenas, nel Pacifico costaricano, il 27 dicembre 1876, a bordo della nave statunitense Colima. Il 29 dello stesso mese arrivò nella capitale San José dove, dopo aver celebrato un *Te Deum* nella chiesa della Mercede, che sostituiva la Cattedrale mentre questa era ricostruita, raggiunse la “*Casa Presidencial*” la quale “*se le había preparado provisionalmente para su residencia*”. Quel giorno annunciò che avrebbe preso ufficialmente possesso del suo incarico il 5 gennaio 1877.<sup>561</sup>

---

<sup>557</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 42-43, fasc. 1. Ff. 11.

<sup>558</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 42-43, fasc. 1. Ff. 13.

<sup>559</sup> ASCAES. Costa Rica. 1865-1873, Pos. 42-43, fasc. 1. Ff. 15.

<sup>560</sup> La Santa Sede aveva chiesto a Mgr. Luigi Bruschetti un rapporto sullo stato politico del Costa Rica, così come di inviare costantemente informazioni sulla politica e sul governo del Paese. Di questo argomento si parlerà nel capitolo VII, dove si analizzeranno i lavori strettamente politici dei Delegati e Internunzi in Costa Rica.

<sup>561</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 171.

Il primo lavoro svolto da Mgr. Bruschetti fu quello di risolvere il problema delle “*Juntas de Edificación*” dei templi. Il suo intervento si rese necessario per definire il conflitto, in una situazione che dimostrava come il governo volesse limitare il raggio d’azione del Vicario capitolare, Rivas. Mediante iniziativa del ministro Rafael Machado, il governo suggeriva a Mgr. Bruschetti che:

Las Municipalidades, de acuerdo con los curas propongan a U.S.I. personas que deben formar en cada población la junta encargada de la edificación o de la reparación de los templos, bajo el concepto de que los párrocos siempre serán miembros natos de la Junta. Estas, en las poblaciones menores, podrán componerse de tres individuos, con inclusión del cura, y de cinco miembros en las capitales de provincia...<sup>562</sup>

L’offerta fu accettata da Bruschetti che la rese effettiva il 23 febbraio 1877. La facile risoluzione dell’intera contesa rivelava contrarietà del governo contro Rivas, un’avversità indotta da Calvo, visto che le decisioni prese il 23 maggio e il 15 giugno 1876 non furono né variate né cancellate. L’unica cosa che cambiò con la proposta di Machado fu che il regolamento permetteva ora l’ingerenza delle autorità civili nella costruzione o nella ricostruzione dei templi. Si può dire che il lavoro del Bruschetti cominciò nella maniera giusta, ma questo “paradiso” doveva durare poco, perché con la denominata “*Libertad de Cultos*” in Costa Rica e poi il rifiuto di Roma alla candidatura di Isidro Cabezas i problemi sarebbero presto arrivati.

---

<sup>562</sup> SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 180.



**Immagine #18**  
**Mgr. Luigi Bruschetti. Delegato Apostolico per il Costa Rica, da 1877 fino a 1880**



Fonte: A. A. S. J. B. A. T. Sección fotografías. Nuncios.1534-3.

Il 24 giugno 1877, sei mesi e mezzo dopo aver preso possesso dell'incarico, Mgr. Bruschetti terminò la prima relazione sullo stato degli affari religiosi in Costa Rica. Il primo argomento trattato riguardava lo stato del Seminario che, per le sue penose condizioni, avrebbe voluto affidare ai Padri Lazzaristi, attesi nel Paese. Di seguito, citava che le suore della Carità erano le incaricate dell'Ospedale e che la chiesa Cattedrale era in via di ricostruzione. Il seguente punto sviluppato fu quello che riguardava il clero. Iniziò la sua analisi dal Capitolo, formato dal Decano, dal Tesoriere, dal Penitenziario e da tre Canonici, mentre risultava vacante il posto di padre Teologale. Inoltre scriveva che: *“È Decano D. Domenico Rivas, già Vicario Generale forse il più intelligente e capace di tutta la Diocesi, abbastanza stimato considerato. Il suo carattere alquanto duro lo avesse collocato verso il*

*Governo in tale posizione che gli sarebbe stato appena possibile il continuare nel suo ufficio di Vicario Capitolare*". Bruschetti proseguiva con il suo rapporto scrivendo che l'incarico di Tesoriere era occupato da *"il Sig. D. Carlos Ulloa, egli si presta con un certo impegno per le pie società"* che faceva il ruolo di *"Confessore e Cappellano nell'Istituto Nazionale che è un Collegio di giovanetti tenuto a spese dello stato, ed anche professore di diritto canonico in questa Università, sostituendo provvisoriamente l'attuale Presidente della Repubblica"*. Indicava che *"godeva della grazia del Governo. Appartenne un tempo alla Massoneria più tardi se ne ritiro. Alcuni credono che le dispensi ancora qualche favore; ma egli mi assicura che sta interamente separato"*.<sup>563</sup>

Il rapporto di Bruschetti era molto dettagliato, come dimostrano le informazioni sul Penitenziario, Francisco Calvo. Di lui, il Delegato Apostolico indicava che era stato sospeso *"dell'uffici e beneficio sebbene del beneficio percepisse, i frutti a titolo di carità attesa la sua misera condizione"*. Si raccontava che il delitto del Penitenziario era stato quello di mettere in dubbio, mediante alcune pubblicazioni, la validità del sacramento della Cresima officiata dal Vicario Capitolare. Inoltre, si indicava che era massone e che era stato lui a stabilire la massoneria in America Centrale, anche se ora affermava di aver rinunciato da tempo alla setta. Bruschetti termina il suo resoconto su Calvo informando di avergli rimosso la sospensione. Sui tre restanti membri del Capitolo, in maniera anonima Bruschetti rendeva noto che uno era uomo che provocava scandalo con la sua condotta immorale e che manifestava poco sani principi religiosi, anche se con il tempo il suo comportamento

---

<sup>563</sup> ASCAES. Costa Rica. 1875-1877, Pos. 39, fasc. 569. Ff. 40-45.

sembrava essere migliorato. Degli altri due diceva invece che erano stimati per la loro bontà.<sup>564</sup>

Sullo stato del clero Bruschetti comunicava che era composto da 102 sacerdoti, qualche rappresentante della Compagnia di Gesù e tre diaconi. Il clero era così diviso: 80 sacerdoti indigeni (ossia nati in territorio costaricano), 22 stranieri e 3 diaconi. Di questi 102, oltre al Penitenziario vi erano altri 5 sospesi dall'incarico, ed uno di questi, tra i favoriti del governo, viveva in concubinaggio da più di sedici anni con una donna con la quale aveva cinque figli. Dei tre diaconi, invece, uno era pazzo, il secondo aveva deposto l'abito ecclesiastico e si dedicava “*ad affari virili*” e il terzo aveva lasciato che passassero cinque anni senza presentarsi all'ordinazione sacerdotale, e che in onore al vero sarebbe stato meglio che non la chiedesse mai.<sup>565</sup> Bruschetti parlò in questa prima relazione anche di Isidro Cabezas Alfaro, candidato del governo per la mitra di San José. Bruschetti scrive di lui: “*Ho conosciuto personalmente il prete Cabezas, che si voleva Vescovo di questa Diocesi. Egli vive ordinariamente in una sua proprietà nella piccola parrocchia di Barba. Tanto per la già vita passata quanto per la sua pochezza in fatto di scienza non gode di alcuna considerazione. Il suo maggior merito a quel che dicono è operino.*”<sup>566</sup>

Bruschetti confermava quello che la Santa Sede già sapeva, che Rivas era l'uomo adeguato alla carica, ma che non poteva diventare vescovo a causa del suo carattere e della relazione discordante che aveva con il governo, situazione che in qualsiasi momento poteva trasformarsi in una “guerra” contro il potere civile, dove a perdere sarebbe stata la Chiesa.

---

<sup>564</sup> ASCAES. Costa Rica. 1875-1877, Pos. 39, fasc. 569. Ff. 40-45.

<sup>565</sup> ASCAES. Costa Rica. 1875-1877, Pos. 39, fasc. 569. Ff. 40-45.

<sup>566</sup> ASCAES. Costa Rica. 1875-1877, Pos. 39, fasc. 569. Ff. 40-45.

Allo stesso modo confermava l'appartenenza di Ulloa e Calvo alla massoneria e l'informazione che quest'ultimo era stato il fondatore e il propagatore della setta in America Centrale. Inoltre, segnalava che il clero era mal preparato, che la sua formazione era molto scarsa e che c'era il bisogno di portare in terra costaricana una congregazione che si facesse carico del Seminario. Alla stessa maniera, dimostrò che nel clero locale abbondavano preti, diaconi e seminaristi che non riunivano le migliori condizioni per la vita sacerdotale. Tra questi rientrava Cabezas, un uomo per nulla straordinario e poco istruito. Il giudizio di Bruschetti era sufficiente per la Santa Sede, visto che le sue parole confermavano quanto già avevano affermato le relazioni giunte a Roma nel 1875. Giungeva quindi per Bruschetti il compito più difficile, che era quello di esprimere al governo l'inadeguatezza della nomina di Cabezas, e che quindi si doveva cercare un candidato che fosse gradito non solo a Roma, ma anche al potere civile liberale del Costa Rica. Prima che tutto questo avvenisse, però, veniva dichiarata nel Paese la libertà di culto.

Il 17 ottobre 1877,<sup>567</sup> il governo costaricano dichiarava, nella legge conosciuta come “*La Ley de las Garantias*” nell’articolo 3°, che “*La libertad de culto es un hecho y la presente ley la consagra*”.<sup>568</sup> Il 23 dello stesso mese Mgr. Bruschetti scrive al Ministro degli Affari Esteri, José María Castro Madriz, che la legge si opponeva:

---

<sup>567</sup> La legge fu sancita il 17 ottobre, ma non venne pubblicata nella gazzetta ufficiale dello Stato costaricano fino al 31 ottobre dello stesso anno.

<sup>568</sup> Gaceta Oficial. 31 de octubre de 1877, semestre 2, número 46. Questa legge era conosciuta come la Legge delle garanzie perché dichiarava:

Art. 1° La vida de los habitantes de Costa-Rica [sic], es inviolable: lo es también la propiedad, salvo los casos de expropiación, la cual no podrá verificarse sino es por interés público legalmente comprobado, y previa indemnización á [sic] justa tasación de peritos nombrados por las partes, quienes no solo deben estimar el valor de la cosa que se toma, sino también el de los daños consiguientes que se acrediten. En caso de guerra o conmoción interior, no es indispensable que la indemnización sea previa respecto de los objetos que sean necesarios para salvar la situación.

Art. 2° La ley no dispone sino para lo venidero, y no puede tener efecto retroactivo.

Art. 3° La libertad de culto es un hecho y la presente ley lo consagra.

al Concordato del día [sic] 7 de Octubre 1852 celebrado en forma solemne entre la Santa Sede y esta Republica, habiendose [sic] convenido en el primer artículo [sic] de aquel, que la Religion Catolica Apostolica [sic] Romana es la Religion [sic] del Estado en la Republica [sic] de Costa Rica, y se conservara siempre con todas los derechos y las prerrogativas, de las cuales debe gozar según la ley de Dios y las disposiciones de los Sagradas Canones. [sic]

Ademas [sic] el mismo artículo [sic] 2º del proyecto se encuentra ya resprobado [sic] por el actual Soberano Pontifice [sic] Pio IX, en la celebre Enciclica [sic] que empieza= Quanta Cura del día [sic] 8 de Diciembre 1864 por medio del Silabo en las proposiciones LXXVII, LXXVIII, LXXIX ya condenadas.

Come si vede Bruschetti utilizzò due documenti per criticare e rifiutare la legge. Il primo riguardava il Concordato firmato fra entrambe le istituzioni, dove si stabiliva che l'unica religione in Costa Rica era quella cattolica, ragion per cui si intendeva che non poteva essercene un'altra e, di conseguenza, non vi era libertà di culto. Bruschetti non citò la Costituzione del 1871, perché si trattava di una legislazione propriamente costaricana che poteva essere cambiata senza che il governo dovesse chiedere un'opinione alla gerarchia cattolica. Il secondo documento era il "celebre" Syllabus del 1864, del magistero della Chiesa cattolica, pubblicato insieme all'Enciclica "Quanta Cura". Grosso modo i due documenti

---

Art. 4º El domicilio de los habitantes de la República no podrá allanarse sino con las formalidades legales.

Art. 5º Todos los habitantes de Costa Rica son libres para salir de la República, entrar en ella, residir en el punto que deseen y viajar en el interior.

Art. 6º Es inviolable el secreto de la correspondencia escrita ó [sic] telegráfica, y la que fuere sustraída no producirá efecto legal.

Art. 7º El derecho de petición puede ejercerse por escrito, individual y colectivamente.

Art. 8º Nadie será inquietado ni perseguido por sus opiniones políticas, á [sic] menos que no sea por actos que constituyan un delito o una conspiración para cometerlo.

Art. 9º Nadie será juzgado ni penado por Jueces, ni Tribunales especiales, sino por los que le sean competentes, conforme á [sic] las leyes, á [sic] no ser en los casos en que éstas establezcan un enjuiciamiento especial.

In: República de Costa Rica «Gaceta oficial». Octubre 31 de 1877. Número 46, p.1.

condannavano il fatto che la religione cattolica non fosse più “*l’unica religione dello Stato*” e che alcuni Paesi cattolici permettessero “*di avere pubblico esercizio del culto proprio di ciascuno*” e che la “*libertà civile di qualsivoglia culto, e similmente l’ampia facoltà a tutti concessuta [sic] di manifestare qualunque opinione e qualsiasi pensiero alla scoperta ed in pubblico.*”<sup>569</sup> Bruschetti come rappresentante del Papa, ovviamente utilizzava quelle che erano “le armi” in sua dotazione, e da qui veniva la citazione del Syllabus. Il Syllabus rispondeva alle necessità dogmatiche della Santa Sede e nel suo testo erano espressi praticamente i mali della società del secolo XIX. Il testo fu usato da Roma in ogni occasione possibile ed in questa opportunità il Delegato non sprecò la circostanza per ricordare al governo del Costa Rica che per il magistero cattolico e per i patti vigenti tra i due poteri, non si potevano ammettere le nuove disposizioni del governo. Il rappresentante della Santa Sede non dubitò nel comunicare immediatamente a Roma il cambiamento nella politica sul culto in Costa Rica.

Mgr. Bruschetti scrisse a Roma il 9 novembre una lettera in cui il tema principale era proprio la libertà di culto ed approfittò la missiva per informare sulle sue visite apostoliche a diverse parrocchie del paese e sulla sua corrispondenza con il governo costaricano. Il Delegato informava Mgr. Giovanni Simeoni di aver inviato una lettera al governo, alla quale ricevette una risposta “*piena di cavilli e sofismi, ai quali non me sarà difficile di replicare*”. Bruschetti spiegava a Mgr. Simeoni l’origine e il perché della legge, e lo faceva nella seguente maniera:

Già si va dicendo che presto saranno riaperte le logge massoniche essendo massone il Presidente del Gran Consiglio Nazionale con vari suoi membri; che stanno facendo progetti

---

<sup>569</sup> ROSSI, *Il Sillabo*, pp. 50-51.

contro il clero alla maniera di Guatemala, dove altrimenti lo stesso Presidente della Repubblica giunse al punto da uccidere un parroco colle proprie mani, e perfino è corsa la voce che questo Governo voglia prendersi il Seminario Ecclesiastico per unirlo all'attiguo Istituto Nazionale.<sup>570</sup>

Per la verità, Bruschetti eccedeva nei suoi argomenti, perché anche se era vero che qualche componente del Gran Consiglio Nazionale era massone, il Costa Rica non era il Guatemala, e non lo fu nel senso dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica. Inoltre, le logge massoniche non vennero reinaugurate se non dopo la morte di Tomás Guardia nel 1882. La legge rispondeva più alla visione liberale di Guardia e del suo gabinetto piuttosto che a una matrice massonica, anche perché Guardia, nonostante alcune analogie, non aveva un buon rapporto con i massoni. Il comportamento di Bruschetti confermava la visione della gerarchia della Chiesa cattolica, la quale vedeva in ogni proposta liberale lo zampino dei massoni, come dimostrano i fatti accaduti in Costa Rica, in Guatemala, a El Salvador, in Colombia, in Messico e anche in Italia.<sup>571</sup>

---

<sup>570</sup> ASCAES. Costa Rica. 1875-18777, Pos. 41, Fasc. 569. Ff. 70-71v.

<sup>571</sup> Una certa parte della gerarchia della Chiesa cattolica, ogni volta che si parlava di libertà di culto, secolarizzazione, laicità, razionalismo e altri concetti del genere, incolpava i massoni. Bruschetti non fu l'eccezione e analizzò la dichiarazione della libertà di culto come una proposta dei massoni costaricani, quando invece si trattò di una decisione che si doveva alla visione liberale di Guardia, che non era propriamente massonica. Per vedere come in altri Paesi, la gerarchia cattolica riteneva ogni proposta liberale influsso della massoneria si raccomanda leggere:

nel caso del Guatemala: R. BENDAÑA, *La Iglesia en la Historia de Guatemala 1500-2000*. Così come: E. CAL, *Liberalismo, Estado e Iglesia en Guatemala: Historia de una Ruptura 1871-1878*.

Per El Salvador: R. CARDENAL, *El Poder Eclesiástico en El Salvador*, E A. VALDÉS, *Masones, Liberales y Ultramontanos salvadoreños: Debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa final del proceso de secularización del Estado salvadoreño (1885-1886)*, Tesis de Doctorado en Filosofía Iberoamericana, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", 2010, In: [uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1260825405.pdf](http://uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1260825405.pdf). >

In Colombia: E. CÁRDENAS, *América Latina: La Iglesia en el siglo Liberal*.

In Messico: C. HALE, *La Transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*.

In Italia: F. CONTI, *Storia della Massoneria Italiana. Dal Risorgimento al Fascismo*, Il Mulino, Bologna, Italia 2003.

Il Ministro per gli Affari Esteri, José María Castro Madriz rispose il 7 novembre 1877 alla missiva del 23 ottobre di Mgr. Bruschetti. Era questa la lettera che il Delegato aveva denominato piena di cavilli e sofismi. Castro Madriz diceva a Bruschetti che la legge non stabiliva niente di nuovo, perché in Costa Rica la libertà di culto era stata istituita ventisette anni prima, da quando erano creati nei cimiteri appositi spazi per gli stranieri. Nello stesso scritto, Castro Madriz citava San Paolo nella prima lettera a Corinzi: “*La Caridad es siempre paciente, siempre bienhechora, nada celosa, nunca temeraria jamas [sic] precipitada.*” Il ministro spiegava che questa carità veniva impiegata dal governo:

La Caridad asi [sic] descrita por el Apostol [sic] es incontestablemente madre de la Tolerancia civil y teológica, de esa libertad de cultos consagrada hoy dia [sic] por casi todas las naciones civilizadas del mundo en las magnas cartas de su existencia política.

Costa Rica animada del mismo espíritu lo consegno [sic] implícitamente en el artículo [sic] 15 de su Constitución [sic] de 30 de Noviembre de 1848; y después en cuanto se siguieron hasta la de 22 de Diciembre de 1871 que ha sido la última [sic] y en cuyo artículo [sic] 51 aparece mas [sic] explicita.

Con quanto detto sulla carità, Castro Madriz ricordava al Delegato che la tolleranza era obbligo di ogni cristiano, che doveva applicare in atti tangibili la carità proposta da San Paolo. La vera intenzione della legge veniva spiegata dallo stesso Castro Madriz alcuni paragrafi dopo, quando scriveva che:

Soy Costa-Ricense [sic] que ha palpado los beneficios de esta libertad los costarricense que no ve en el extranjero de distinta religion [sic] sino a un hermano en la humanidad, a un compatriota en la industria y el trabajo y a un buen amigo en la vida social, no quieren separarse del ejemplo de Cristo con el Samaritano, no quieren rechazar como repueblo a un



semejante alguno porque solo sea de la Comunion Catolica [sic]; quieren no estorvar [sic] que haya en su suelo lo que el Vaticano estorba haya aun no mui [sic] lejos de sus soberbios pórticos, lo que el Santo Padre no ha impedido a otras naciones católicas y en fin lo que la curia Romana expresamente avalaba de permitir a España= La Liberta de Culto=.

In queste righe veniva dimostrato chiaramente che l'interesse era meramente circoscritto al rapporto economico con gli stranieri che chiedevano la possibilità di esporre o praticare la loro fede senza il timore di essere perseguitati o puniti. Il governo costaricano si mostrava disposto a concedere questa prerogativa agli acattolici perché erano loro, come già si è detto, che compravano il caffè e sarebbero stati loro a finanziare la costruzione della ferrovia ai Caraibi. Alla fine della lettera, il ministro invitava Bruschetti a non avere paura, perché la fede cattolica in Costa Rica era radicata negli abitanti del Paese, che non sarebbero diventati acattolici solo per il contatto con gli stranieri. Il secondo ragionamento, con il quale concludeva la lettera, era che il Concordato era vigente sempre e quando non si trovasse in contrasto con le leggi costaricane. Per questa ragione il punto 1° del documento si opponeva a quanto stabilito: *“haría irritado el Concordato que firmado al 7 de Octubre de 1852, no podía ajustarse sino en conformidad de la Constitucion Costa-Ricense [sic] de 1848, que regia [sic] y que se tuvo a la vista para bien conocer que cuanto contrario a ello se estipula seria nulo de ningún valor ni efecto.”*<sup>572</sup> La conclusione della lettera era un campanello d'allarme che avvisava Bruschetti di ciò che sarebbe potuto succedere nel caso di contrasto tra le due istituzioni. Il Costa Rica avrebbe affermato che le sue leggi erano “più forti” di quanto firmato con Roma. Per questo motivo il Delegato non citò mai la Costituzione, ma si limitò a parlare del magistero della Chiesa che lo obbligava a non accettare la libertà di culto e, in

---

<sup>572</sup>ASCAES. Costa Rica. 1875-1877, Pos. 41, Fasc. 569. Ff. 72-74v.

quanto al Concordato, si trattava di un testo firmato da entrambe le parti che stabiliva che in Costa Rica non vi poteva essere altra fede che quella cattolica. Roma davanti a questa risposta fece la sua contro-risposta.

Bruschetti il 9 novembre, lo stesso giorno che aveva scritto a Roma informando sul tema della libertà di culto, risponde anche alla lettera di Castro Madriz del 7 novembre. Il Delegato spiega a Castro Madriz che il testo, secondo la dottrina cattolica, doveva essere inteso in questa maniera:

Ella appella alla Carità che tanto esalta S. Paolo Apostolo nella sua Epistola ai Corinto CXIII vo 4.5.6.7. Dunque la Carta e così esclusivamente propria del Cattolico sono che nacque con esso dalla sua culla e fino a tal segno che l'apostolo dimostri, come lo fa nel versicolo ultimo dello stesso Capitolo e però la Carità la regina della virtù e che la fede la speranza che pare sono virtù cedono ad essa il primo posto.

A ciò si deve precisamente lo spirito della Chiesa Cattolica di avere sincera compressione delle colpe e travimenti umani tanto negli individui come nelle nazioni non il punto di tollerare di fatto le sette che non professano la vera fede di Gesù Cristo come la pianto sulla terra.

Inoltre, Bruschetti spiega che una cosa era la tolleranza e un'altra cosa, molto diversa, era la libertà di culto:

Ma altra cosa è la tolleranza di culti ed altri ben distinta è la libertà dei medesimi. Per quanto si voglia confondere l'una con l'altra, appellando alla logica, ed al Dizionario della lingua di Castilla, è certo che la tolleranza di culti si riferisce ad un fatto e che la libertà di essi si riferisce ad un principio speculativo, che ho lungo di una verità in astratto della quale poi si può passare alla pratica. Diver il contrario sarebbe lo stesso che confondere l'ordine teorico

con l'ordine pratico nelle cose umane e nel senso comune del discorso. Da ciò ne segue pura che la libertà di culti non può essere mai una espressione dichiaratrice della tolleranza dei medesimi. Chi tollera, soffre suo malgrado una cosa che o non può sfuggire per mancanza di forza sufficiente o perché vuole evitare mali maggiori. Chi dire libertà dice facoltà o potenza di fare non fare tale o tal altra cosa. Per questa ragione si dice pare che l'alto del libero arbitrio dell'uomo relativamente alla fede, è meritorio perché potendo il credente rigettarlo, non lo rigetta, anzi lo afferma con un atto libero di sua volontà nel quale consiste il merito dell'azione dell'uomo. Queste è quanto insegna la sana ragione, e lo dice chiaramente l'Ecclesiastica nel Capitolo XXXI, v. 10 Qui potuit transgredi et non est transgressus facere mala et non fecit.

In questa maniera venne stabilita la tolleranza religiosa in Costa Rica, mediante il permesso di costruzione di una cappella e di un cimitero per i protestanti. Bruschetti sottolineava che si tolleravano le altre fedi, ma che non si doveva concedere la completa libertà di culto e che “*si tollera la libertà di culti in Spagna*<sup>573</sup>, *perché anche il Nostro Signore Pio IX tollera l'occupazione del Quirinale consumata da Vittorio Emanuele in Roma.*” La lettera finisce con la reiterazione da parte del Delegato Apostolico a Castro Madriz, che la Costituzione del Costa Rica fissava la tolleranza e non la libertà di culto, perché erano due cose diverse e che la seconda era condannata da Papa Pio IX nei punti 76, 77 e 78 del Sillabo.<sup>574</sup>

L'ultima lettera sul caso della libertà di culto venne scritta da José María Castro Madriz. In essa il ministro sottolineava il fatto di conoscere la differenza fra tolleranza e

---

<sup>573</sup> La citazione sulla Spagna di Bruschetti proveniva dal fatto che il Ministro degli Affari Esteri del Costa Rica ne parlava nella lettera del 7 novembre, ricordando che il Papa non aveva fatto niente per impedire che in Spagna venisse stabilita la libertà di culto.

<sup>574</sup> ASCAES. Costa Rica. 1875-1877, Pos. 41, Fasc. 569. Ff. 81-83.

libertà di culto, però che per lui erano termini che nel Dizionario Castigliano erano molti simili. Castro Madriz presentava la questione in questa maniera<sup>575</sup>:

È vero che tollerare nel suo seno generico non è lo steso che autorizzane ma quando la tolleranza espressamente si promette, o si stipola, costituisce obbligazione, e quando in una legge fondamentale viene stabilita come principio prendere facile l'accoppo alla Repubblica dei stranieri, ai quali si offre la tolleranza come garanzia, si fatta tolleranza implica libertà ed autorizzazione e se fatta tolleranza non si può (parola illeggibile) negare né ad essa si può mancare e gli atti che in essa si comprendoni sono leciti né posono essere impediti.

Nego per tanto e nego per ragione e nego con giustizia che vi sia (parola illeggibile) alcuna fra i risultati della tolleranza religiosa stipolata; ed i risultati della libertà di culti. È per questo che nel mio primo dispaccio scrisse, ed ora ripetila logica le assomiglia e le fa identiche come le assomiglia e le fa identiche il Dizionario della lingua di Castilla.

Al prendere in considerazione questo argomento, si capisce perché in Costa Rica i termini tolleranza religiosa e libertà di culto venivano confusi. Tuttavia, a giustificarlo non fu solo il ragionamento di Castro Madriz, ma anche il comportamento quotidiano delle autorità civili costaricane che, dopo la legge del 1877, decretava che i matrimoni erano prerogativa della Chiesa cattolica e non del governo; fu dopo il 1884,<sup>576</sup> che vennero istituiti il matrimonio e il divorzio civile. Questo dice molto della società costaricana del tempo, nella quale pur avendo stabilito una nuova legge non si riusciva a suscitare nei cittadini il dovuto rispetto della stessa. La gente non notava un cambiamento significativo nel rapporto tra la Chiesa e lo Stato, oppure nel rapporto intrinseco tra queste due istituzioni, per cui si può

---

<sup>575</sup> La citazione si trova in italiano perché la lettera inviata alla Santa Sede venne tradotta.

<sup>576</sup> Il matrimonio civile fu approvato il 2 aprile 1884, mentre il divorzio civile fu stabilito il 16 luglio 1884, due giorni prima dell'espulsione del vescovo Thiel e dei gesuiti. E. RODRÍGUEZ, *Divorcio y violencia de pareja en Costa Rica (1800-1950)*, EUNA, Heredia, Costa Rica 2006, p. 49.

capire come potessero essere messe sullo stesso piano tolleranza e libertà di culto. La discrepanza finisce con il silenzio del Delegato, che dovette accettare la propria impotenza di fronte ad un fatto consumato. Roma inviò, nel marzo 1878, una lettera al Ministro Plenipotenziario del Costa Rica presso la Santa Sede, il Marchese di Lorenzana che riportava gli stessi argomenti trattati da Mgr. Bruschetti nelle lettere a Castro Madriz, ma la missiva non provocò nessuna reazione. Finisce quindi nel silenzio la diatriba per la libertà di culto in Costa Rica. A essere accettata è la posizione del governo, che uniformava sullo stesso piano la tolleranza e la libertà di culto.

Da un punto di vista più religioso, Mgr. Bruschetti scrisse il 9 agosto 1877 un riassunto alla Santa Sede sulle notizie diocesane. Il primo punto esposto fu la conclusione della costruzione del Seminario, che però non si poteva inaugurare per mancanza di fondi. Bruschetti informava che i suoi sforzi di coinvolgere il governo per pagare il debito erano stati inutili. La lettera finisce con un accenno alla pietà dei fedeli, dei quali diceva che: *“nonostante la triste condizione economica del paese concorrono con impegno a costruire e ristorar chiese e sostengono nella miglior maniera, che possono il culto divino.”*<sup>577</sup> Per Bruschetti si trattava di un fatto molto importante, perché dimostrava che quello costaricano era un popolo credente e di cui si doveva curare la fede.

Nel 1878 non si registrarono passi avanti nel processo di nomina del vescovo. È probabile che questo stallo fosse causato dalla morte, nei primi mesi dell'anno, di papa Pio IX. Proprio la sua morte, avvenuta il 7 febbraio 1878<sup>578</sup> e la scelta di Vincenzo Gioacchino Pecci il 20 febbraio 1878 come nuovo Pontefice, sotto il nome di Leone XIII,<sup>579</sup>

---

<sup>577</sup> ASCAES. Costa Rica. 1876-1877, Pos. 42-43, Fasc. 1. Ff. 60.

<sup>578</sup> R. MONGE (a cura di), *Duemila anni di Papi*, Edizioni Gribaudo, Italia 2007, p. 515.

<sup>579</sup> MONGE, *Duemila anni di Papi*, p. 516.

polarizzarono gli avvenimenti nella Santa Sede. Sulla morte, la nuova elezione e devozione ai Papi e all'obolo di San Pietro si parlerà nel capitolo VIII, che analizzerà la crescita del fervore dei costaricani per il Papa. L'unico fatto che interessò la proposta della nomina di Cabezas fu una lettera scritta da quattro canonici del Capitolo il 31 ottobre 1878, che dichiaravano di prendere in considerazione la nomina suggerita da Guardia, perché Cabezas era un uomo che aveva dato tutto alla Chiesa e per questo risultava idoneo per la carica. I firmatari erano curiosamente i sacerdoti che da sempre appoggiavano il governo, Francisco Calvo, Carlos María Ulloa, Felipe Vargas y Esteban Murillo.<sup>580</sup> Questa lettera fu annunciata a Roma da Mgr. Bruschetti in una comunicazione datata 11 ottobre 1878.<sup>581</sup> La Santa Sede rispose di non averne ricevuto notizia dal Capitolo, ma che non vi era alcun problema, perché già si sapeva chi fossero quei quattro preti e che Cabezas non sarebbe mai diventato vescovo.<sup>582</sup> Questo dimostra senza dubbio come una sezione del clero stava dalla parte del governo, e come la Santa Sede già lo sapesse. A questi sacerdoti non sembrava importare che Roma li giudicasse degni di poca fiducia, bugiardi e inclini a quelle idee liberali che la stessa Chiesa condannava. Senza dubbio, questo dimostrava che i sacerdoti della Chiesa cattolica costaricana non fossero uniti, ma che al loro interno fossero suddivisi in piccoli gruppi con diverse visioni sul ruolo della Chiesa, una carica che spesso collimava con il proprio benessere personale. A Calvo, Murillo, Ulloa e Vargas non importava mentire alla Santa Sede, sempre che le proprie dichiarazioni portassero a un beneficio personale. Avevano calunniato Rivas e affermato che Cabezas era idoneo al posto di vescovo, questo con la sola

---

<sup>580</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1879. Ff. 22-23v.

<sup>581</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1879. Ff. 38-38v.

<sup>582</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 2, Rubrica 279, Anno 1879. Ff. 39-40.

intenzione d'essere graditi al governo e proteggere le loro posizioni dentro della società costaricana.

L'elezione del nuovo Papa portò il governo del Costa Rica all'erronea convinzione che Isidro Cabezas sarebbe stato accettato dalla Sante Sede come vescovo del Costa Rica. Nulla di più sbagliato; la mancata elezione provocò profondi attriti fra il Delegato Apostolico e il generale Guardia. Il governo del Costa Rica, credeva che la morte del Papa sarebbe stata sufficiente per invalidare le accuse contro Cabezas e che, con l'arrivo di "facce nuove" nella curia romana, si sarebbe potuto verificare un cambiamento nella posizione della Santa Sede. La linea della Chiesa cattolica, però, non sarebbe cambiata e Cabezas non sarebbe diventato vescovo. Nella tradizione orale costaricana si raccontava che Pio IX avesse detto che: "*Mientras Pío sea cabeza de la Iglesia Universal, Cabezas no será la cabeza de la Iglesia en Costa Rica*"<sup>583</sup>. Questa frase se veramente fu pronunciata da Pio IX, venne adottata anche da Leone XIII, che non accettò mai la nomina di Cabezas.

Nel 1879 Mgr. Bruschetti dovette affrontare il periodo più arduo nella sua missione nella ricerca di un candidato affidabile per la Sedia episcopale del Costa Rica. Il 9 febbraio di quell'anno inviò una missiva alla Santa Sede, dove esponeva tutti i piani orditi dal governo civile insieme al Capitolo della Cattedrale per forzare tanto la sua uscita dal Paese, come l'accettazione di Isidro Cabezas al posto di vescovo del Costa Rica. Il Delegato cominciava la lettera dicendo che da parte del governo e mediante conversazioni informali veniva indicato che la sua missione nella nazione centroamericana non poteva durare più di due anni. Se alla fine di questo periodo non si fosse ancora trovato un vescovo, sarebbe stato il Capitolo

---

<sup>583</sup> R. BLANCO, 1884 *El estado, la iglesia y las reformas liberales*, Editorial Costa Rica, San José de Costa Rica 1984, p. 142.

della Cattedrale a scegliere un vicario capitolare per il governo della diocesi. Bruschetti riteneva il tutto una montatura. Ricordava che le indicazioni della Santa Sede non parlavano di un “periodo massimo” di durata della sua missione e nemmeno della possibile scelta di un vicario capitolare. Quelle voci erano state messe in giro appositamente per non lasciarlo lavorare in pace. Per Bruschetti c’era solo una certezza, quella di essere malvisto dal governo di Guardia, per il fatto di non voler appoggiare la candidatura di Cabezas.

Il disagio del governo costaricano con Mgr. Bruschetti era aumentato, secondo quanto raccontato nella stessa lettera dal Delegato. Persone vicine al governo e lo stesso Presidente della Repubblica lo importunavano chiedendogli quando sarebbe ripartito per Roma oppure dove sarebbe stato inviato ad espletare la sua prossima funzione. In questi casi, Bruschetti ricordava che non se ne sarebbe andato finché la Santa Sede non gli avrebbe comunicato nuove istruzioni. Il governo lo obbligò perfino a cambiare di casa, trovandogli un alloggio in una abitazione “*situata in una delle peggiori strade della città*”.<sup>584</sup> Tutte queste azioni delle autorità civili rispondevano, secondo Bruschetti, al fatto che la sua presenza rappresentava un “*ostacolo al sacerdote Cabezas per la sua promozione alla Dignità Episcopale*.”<sup>585</sup>

Lo scopo di eleggere Cabezas a vescovo era una priorità di Guardia e Bruschetti lo aveva capito sin dal primo momento che aveva messo piede in Costa Rica. Il Delegato Apostolico ne ebbe una conferma nel 1877, quando per ordini di Guardia tutti i comuni del

---

<sup>584</sup> Questa informazione fu confermata dal sacerdote Domingo Rivas, che nel suo rapporto sugli affari della Diocesi del Costa Rica, scritto l’11 novembre 1879 a Roma per richiesta della Santa Sede comunicò che: “*Para exasperar el animo [sic] del Ylmo Señor Bruschetti y quiza [sic] para provocarlo a una contienda con el Gobierno que justificara las providencias que respecto a S. E. Ylma proyectaba dictar le previno abandonar la casa que habitaba y trasladarse a otra situada en las orillas de la Ciudad, nada desente [sic] por su aspecto, inconveniente por la vecindad, é [sic] incomoda por su estrechez y disposición interior.*” In: ASCAES. Costa Rica. 1879, Pos. 44-46, Fasc. 2. Ff. 41.

<sup>585</sup> ASCAES. Costa Rica. 1879, Pos. 44-46, Fasc. 2. Ff. 5v.



Paese offrirono una mitra a Isidro Cabezas gesto che, secondo il generale, doveva dimostrare al Delegato l'adesione del popolo costaricano alla candidatura del sacerdote. Guardia era disposto a fare di tutto perché il suo candidato ottenesse la guida della Diocesi del Costa Rica. Lo nominò membro del Gran Consiglio Nazionale, per mettere a tacere le voci che dicevano che Cabezas era incompetente per governare qualsiasi cosa.<sup>586</sup> Mgr. Bruschetti davanti a tanta insistenza di Guardia, nella stessa lettera dell'8 febbraio 1879, informò la Santa Sede che il generale stava preparando un ultimo tentativo per perorare la causa di Cabezas. La strategia comprendeva le dichiarazioni di persone influenti dei comuni costaricani, che elogiavano le qualità di Cabezas e allo stesso tempo negavano tutte le supposte bugie che i nemici del sacerdote avevano sparso a Roma.

La lettera dell'8 febbraio mette in luce delle informazioni ancora ignote su Guardia e della sua relazione personale con Bruschetti. Quando il presidente aveva accettato l'arrivo del Delegato Apostolico, aveva pensato che quella visita avrebbe aiutato a sgomberare la strada a Cabezas per il vescovado. Quando Guardia ed il suo governo si resero conto dell'errore, il presidente accusò Bruschetti in termini che solo il Delegato Apostolico avrebbe rivelato. Tomás Guardia secondo quanto riportato da Mgr. Bruschetti voleva “*fare stampare nei più conosciuti giornali di America e di Europa*” articoli di propaganda favorevoli a Cabezas per dimostrare che era Roma a non desiderare un uomo degno dell'incarico. Un'iniziativa, questa, tesa a mettere pressione alla Santa Sede. Guardia minacciò inoltre Bruschetti che “*nulla l'importerebbe di lasciare acefala la Diocesi*”. Infine, Guardia aveva

---

<sup>586</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Acuerdo L, del 8 de octubre de 1877, Imprenta de la Paz - San José, Costa Rica 1878, p. 202.

riferito a un certo gruppo di persone che per la forte opposizione contro la candidatura del suo candidato lui aveva:

una forte tentazione di mettersi d'accordo con Rufino Barrios Presidente di Guatemala, il quale per una Confederazione Centro-Americana fra le altre basi gli propone perfetta indipendenza dalla Santa Sede, abolizione perpetua degli Ordini Religiosi, nomina di un Patriarca, da cui dovrebbero dipendenze i vescovi di Centro-America; nel che si avrebbe anche il favore degli Stati Uniti di Colombia.

In seguito a questa minaccia, Bruschetti chiedeva a Roma istruzioni veloci e precise perché non sapeva come comportarsi. In special modo, il Delegato riteneva che la risposta dovesse arrivare presto perché per la distanza che separava il Costa Rica da Roma, poteva sembrare che alla Santa Sede non importasse quanto stava succedendo nel Paese centroamericano.<sup>587</sup>

Bruschetti era disperato perché la situazione era diventata incontrollabile. In una nuova lettera alla Santa Sede ricorda la sua angoscia, raccontando gli ultimi avvenimenti e chiedendo di nuovo istruzioni. La lettera porta la data del 23 marzo 1879 e riporta che le dichiarazioni a favore di Cabezas erano già state notificare presso un notaio. Si trattava di asserzioni a favore del candidato manifestate dai soliti quattro sacerdoti del Capitolo vicini al potere civile. La situazione rischiava di precipitare, perché a questo punto la cosa più pericolosa non era la ricerca del governo di una “buona informazione” su Cabezas, ma la possibile espulsione di Bruschetti dal Paese e la strategia che progettava il governo per attuare quel proposito. Secondo Bruschetti “*il Governo sta macchinando un piano per farmi*

---

<sup>587</sup> ASCAES. Costa Rica. 1879, Pos. 44-46, Fasc. 2. Ff. 6v.

*comparire implicato in mene politiche*". Davanti a questa prospettiva il Delegato con tono affranto dichiarava che poteva "assicurare a V.S. sull'onor mio, che non ho mai voluto saper nulla della politica di questo paese".<sup>588</sup>

Le preoccupazioni di Bruschetti non erano il frutto di una paranoia o dell'influenza di Rivas che continuava a sentirsi perseguitato. La crisi nel rapporto tra Guardia e Bruschetti era reale. Lo dimostra la lettera inviata dal rappresentante del Costa Rica presso la Santa Sede, il marchese Fernando de Lorenzana, che spiegava le discordanze tra il governo e Bruschetti. Lorenzana esponeva un argomento molto comune ai liberali costaricani ogni qualvolta che criticavano il comportamento di un sacerdote. Diceva che "Sembra di fatti, che Monsignore Bruschetti non ha saputo affezionarsi gli animi del Governo e delle popolazioni; e che inoltre il suo carattere duro dispiace come pure la sua ambizione di tesaurizzare, e qualche abuso di giurisdizione." Un altro fatto che confermava la preoccupazione del Delegato fu la decisione del Capitolo di voler nominare un Vicario Capitolare in grado di governare la diocesi mentre Roma nominava il nuovo vescovo. Lorenzana affermava che "è vivo desiderio di tutti, e principalmente del Governo, ritorni al Capitolo ecclesiastico il diritto di elezione del Vicario Capitolare in Sede vacante dopo la partenza del Delegato; mentre se questi pretendesse farne [sic] la nomina aprirebbe campo a decisa opposizione e a seri conflitti".<sup>589</sup>

Roma rispose il 18 maggio 1879 e comunicava a Bruschetti che avrebbe ricevuto disposizioni speciali nel caso la situazione degenerasse. La Sante Sede raccomandava al Delegato che, in caso di espulsione, doveva spostarsi nel Paese più vicino al Costa Rica ad

---

<sup>588</sup> ASCAES. Costa Rica. 1879, Pos. 44-46, Fasc. 2. Ff. 14-15.

<sup>589</sup> ASCAES. Costa Rica. 1879, Pos. 44-46, Fasc. 2. Ff. 30-31.

attendere “*ulteriori istruzioni*”. Oltre a questo, suggeriva di tentare il governo con l’idea di ammettere “*un altro Delegato Apostolico in surrogazione della S. V*”. Infine, confermava che la diceria di un tempo stipulato per la sua missione in Costa Rica era una vile bugia perché “*nell’archivio di questa Segreteria non esiste traccia veruna della pretesa convenzione circa la durata della medesima missione*”.<sup>590</sup>

Il piano del governo a favore di Cabezas rivestiva una strategia quasi militare. Tutto era cominciato con la richiesta del governo nel 1876 di aumentare i membri del Capitolo. Il governo aveva immaginato che Roma avrebbe dato l’autorizzazione permettendo quindi la nomina di Isidro Cabezas a Canonico di Grazie. In seguito, attraverso le denunce di Francisco Calvo, Carlos María Ulloa e di altri si sarebbero liberati di Domingo Rivas. A quel punto, con il posto vacante, il Capitolo avrebbe potuto eleggere Cabezas come il nuovo Vicario Capitolare. Il piano non funzionò al 100% perché Roma aveva proposto la presenza di un delegato apostolico. Il governo in un primo momento aveva creduto di trovare nel delegato un uomo che assecondasse l’idea dell’elezione di Cabezas a vescovo, ma Bruschetti aveva intenzione di seguire solo gli ordini diretti di Roma. Di fronte a questa situazione, il governo ordisce un nuovo piano. Il Capitolo della Cattedrale propose a Bruschetti “*honrar con el título de Canonigo honorario*” a Cabezas, circostanza che viene rifiutata dal Delegato. A seguito di questo rifiuto il governo infittisce le trame per togliere a Rivas il titolo di Decano del Capitolo e di costringere Mgr. Bruschetti ad andarsene dal Paese. In questa maniera, con la diocesi con sede vacante, il Capitolo sarebbe stato in mano ai sacerdoti che simpatizzavano con la scelta di proporre Isidro Cabezas a Vicario Capitolare. In questo senso, sarebbero continuate le pressioni sulla Santa Sede per convincerla ad accettare Cabezas come vescovo

---

<sup>590</sup>ASCAES. Costa Rica. 1879, Pos. 44-46, Fasc. 2. Ff. 14-15.

del Costa Rica.<sup>591</sup> Purtroppo per il governo il suo piano era destinato a naufragare cambiando così il corso degli avvenimenti.

In questo frangente, si assiste ad un inaspettato riavvicinamento tra le parti, durante il quale il rapporto tra il generale Guardia e il delegato Bruschetti diventa di nuovo cordiale. Ciononostante, il 10 luglio 1879, Bruschetti scrisse alla Santa Sede che il suo soggiorno in America era diventato un incubo e che solo chiedeva al Signore “*la necessaria pazienza per tutto il tempo che sarò ancora obbligato a rimanere in America.*” Nella stessa comunicazione riferiva che il Presidente della Repubblica gli aveva annunciato “*di non aver sempre usato con me i dovuti riguardi, ed ultimamente dichiarò a me stesso di essersi portato verso la mia persona forse troppo bruscamente, e di averne dispiacere*”. Avvalendosi di questo rinnovamento nel rapporto tra le parti, Bruschetti era intenzionato a persuadere Guardia pur “*di non più pensare al sacerdote Cabezas per la mitra di Costarica*”, e di suggerire al presidente altri candidati il cui profilo rispondeva ai requisiti per diventare vescovo della diocesi.<sup>592</sup> Fu così che il processo della vacanza della Diocesi di San José giunse a suo termine, perché pochi giorni dopo venne presentato Bernardo Thiel, sacerdote tedesco che alla fine diventò vescovo del Paese.

Prima d’analizzare l’arrivo di Thiel sulla Sedia Episcopale del Costa Rica si deve chiarire un elemento molto importante che riguarda il generale presidente, Tomás Guardia Gutiérrez. Il suo nome è stato citato e sarà richiamato ancora tante volte in questo capitolo. Non si trattava di un uomo molto religioso e il suo governo, durato quasi dodici anni, si interessò di molte altre cose relative al contenzioso nato per la scelta del nuovo vescovo del

---

<sup>591</sup> ASCAES. Costa Rica. 1879, Pos. 44-46, Fasc. 2. Ff. 40.

<sup>592</sup> ASCAES. Costa Rica. 1879, Pos. 44-46, Fasc. 2. Ff. 29v.

Costa Rica. Guardia era alla testa di un gruppo di persone che credeva nell'ideologia liberale e modernista, che pensava ad uno Stato che doveva controllare tutto, in grado di ritagliarsi un proprio spazio tra le nazioni in formazione. Per questa ragione, appoggiava l'idea secondo cui il proposito del governo civile era quello di imporre ordine e progresso in ogni istituzione, nelle persone e quindi anche nella Chiesa cattolica. La relazione con la Chiesa era importante per lo Stato, perché la stragrande maggioranza della popolazione era cattolica e vedeva nei preti, nei loro sermoni e nei loro consigli il modo corretto per affrontare la vita. Lo Stato voleva che la gerarchia cattolica raccomandasse alla popolazione di comportarsi secondo i precetti del governo che insisteva nell'imporre la modernità, l'ordine e il progresso secondo il proprio modo di intendere la società. Per questo, chi governava il Paese doveva, se non poteva controllare il potere centrale della Chiesa con un vescovo vicino al governo, almeno collocare un Ordinario che riproducesse e custodisse la maggioranza del pensiero di uno Stato in crescita che voleva e doveva intervenire su tutto, secondo l'ideologia liberale della seconda metà del secolo XIX. Si spiegano così l'intervento reiterato, le insistenze e le strategie profuse da Guardia sulla scelta del secondo vescovo del Costa Rica, con il desiderio suo e del suo gruppo di dover controllare tutti gli aspetti della società.

### **3. Il secondo vescovo del Costa Rica e i suoi primi quattro anni**

Dopo la riconciliazione fra Tomás Guardia e Luigi Bruschetti, a quest'ultimo rimaneva il compito di presentare al Presidente un candidato che fosse ben gradito sia allo Stato che alla Santa Sede. Il Delegato, però, non aveva nessuna idea in mente. I nomi sinora proposti dal governo e da Roma erano inaccettabili: Carlos María Ulloa e Isidro Cabezas non sarebbero mai stati accettati da Roma e Rivas non avrebbe mai ottenuto il beneplacito del Governo. Chi sarebbe potuto essere il candidato "propizio"? Rivas si trovava a Roma su

raccomandazione di Bruschetti che gli aveva suggerito di allontanarsi dalla Diocesi per un lungo periodo, non come punizione, ma per riprendersi dalle tante disavventure che gli erano capitate. Francisco Calvo, preoccupato dal fatto che Rivas avesse potuto perorare la propria candidatura alla corte papale<sup>593</sup>, presentò al generale Guardia un giovane prete di nome Bernardo Augusto Thiel Hoffman, di 29 anni, d'origine tedesca, appartenente all'Ordine della Missione e professore del Seminario di San José. L'incontro avvenne il 28 giugno 1879 e fu così buona l'impressione riportata che il generale visitò il sacerdote in altre occasioni per conoscerlo meglio ed assicurarsi così che il giovane prete potesse essere presentato come il candidato idoneo del governo al Delegato Apostolico.

Il 7 ottobre 1879, a meno di quattro mesi dal primo incontro, Guardia comunicava a Bruschetti che Thiel era il nuovo candidato per la mitra di San José. Il generale ricordava al Delegato che l'articolo 7° del Concordato consegnava il diritto di titolare della Chiesa cattolica costaricana al Presidente della Repubblica e grazie a questo diritto si presentava *“Obispo de esta Diócesis al Señor Presbítero don Bernardo Augusto Thiel, de la Congregación de San Vicente de Paúl, natural de Elberfeld, Provincia del Rhin en Alemania y Profesor de Derecho Canónico y Teología Dogmática en el Colegio Seminario de esta misma diócesis.”*<sup>594</sup> Con questa nomina si chiarivano due elementi: con il primo si aveva finalmente un candidato alla Sedia Episcopale e con il secondo si stabiliva che la nazionalità dello stesso candidato non era un impedimento, sempre e quando questi incontrasse il favore del Presidente.

---

<sup>593</sup> Il timore di Calvo non aveva senso, perché Roma per non offendere o inimicarsi il governo costaricano non avrebbe mai nominato Domingo Rivas alla mitra di San José.

V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica 1982, p. 39.

<sup>594</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p.631.

La notizia arrivò a Roma il 19 novembre 1879, mediante una comunicazione del Marchese di Lorenzana, che annunciava la nomina e che allegava una lettera autografa del Presidente del Costa Rica che corroborava la scelta di Bernardo Thiel come designato dal governo per la Diocesi di San José.<sup>595</sup> Guardia, nella lettera del 10 ottobre 1879, spiegava la scelta di Thiel e il perché ci si fosse rivolti ad uno straniero:

conceptuó también a este eclesiástico digno e idóneo adornado de todas las cualidades requeridas por los Sagrados Cánones como me lo exige el Artículo 7º del Concordato, y como espero lo confirme en el recto ánimo de Vuestra Santidad el expediente que instruye el Excmo., e Ytrmo., Señor Obispo de Abidos, Delegado y Vicario Apostólico de esta Diócesis, para elevarla por este mismo correo y el conducto respectivo alto conocimiento de Vuestra Santidad.

Si presento un candidato oriundo de otra nación, no es Beatísimo Padre, porque entre los eclesiásticos hijos de esta deje de haber personal digno; es porque en el estado actual de los ánimos, así conviene para enervar los velos evitar nuevas insidias y asegurar la paz de esta Yglesia [sic].

Con questo ragionamento Guardia chiudeva la controversia per la nomina del secondo vescovo del Costa Rica. Adesso bisognava solo aspettare la risposta da Roma. L'approvazione da parte della Santa Sede sulla designazione di Bernardo Thiel arrivò in Costa Rica il 5 aprile 1880, in una lettera che comunicava che Thiel era stato preconizzato come vescovo della Diocesi di San José. Mgr. Bruschetti confermava il 24 aprile dello stesso anno la disposizione emessa dal Santo Padre su Bernardo Thiel.

---

<sup>595</sup> ASV.SS-AC. Fascicolo 1, Rubrica 279, Anno 1870. Ff. 168.



Thiel, però, inviò alla Santa Sede una missiva nella quale comunicava che rinunciava alla designazione papale. Con data del 25 febbraio 1880 Bernardo Thiel (al candidato fu comunicato prima che al governo la sua designazione alla mitra di San José) scriveva di non poter accettare l'incarico perché: “*1º ut germanus semper ero minus gratus clero et populo Reipublicae Costaricensis 2º Difficultates hujus dioecesis ut ceterarum Americae meridionalis sunt tot tantaeque quad mea inexperientia et nimia juvenus non superatura est. Hoc tantum video mean personam crevi fore petram scandali et nimis latam viam sternere omni generi discordiarum et novarum difficultatum.*”<sup>596</sup> La risposta da Roma del 24 maggio ribadiva però a Thiel la decisione presa: “*Sua Santità non crede opportuno accogliere la sua domanda e conta sopra la sua abnegazione e sopra il suo spirito di sacrificio [sic], perché Ella senza altro non indugii [sic] a ricevere la consacrazione episcopale*”.<sup>597</sup> Era prevedibile che la Santa Sede non accettasse il rifiuto di Thiel. Era costato così tanto trovare un candidato ideale, approvato sia dallo Stato che dalla Chiesa ed ora che se ne era trovato uno, Roma non avrebbe fatto marcia indietro. L'elezione di Thiel poneva fine, almeno per il momento, alla tensione con il governo del Costa Rica.

Il 5 settembre 1880 Bernardo Thiel fu consacrato da Mgr. Bruschetti, senza altri vescovi come testimoni, perché in quel momento nessuno poté giungere in Costa Rica per assistere alla cerimonia. A fare da testimoni vennero chiamati i sacerdoti Carlos María Ulloa, tesoriere del Capitolo di San José e Pedro García, tesoriere della Cattedrale Metropolitana del Guatemala. Mancarono alla celebrazione il presidente Tomás Guardia e Domingo Rivas Salvatierra, due uomini molto importanti nella storia recente della vacanza della diocesi di

---

<sup>596</sup> ASCAES. Costa Rica. 1879-1882, Pos. 47-50 fasc.3. Ff. 7.

<sup>597</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 632.

San José. Il 6 settembre 1880, Thiel prese il pieno possesso della diocesi, quindi realizzò il giuramento stabilito dal Concordato e dalla Costituzione.<sup>598</sup> Da quel momento, Thiel diventò il personaggio determinante perché i rapporti tra lo Stato costaricano e la Chiesa cattolica tornassero ad essere cordiali. A dimostrazione di ciò, Thiel chiese la cittadinanza costaricana il 4 settembre e la ricevette il 6 settembre, durante il suo giuramento civile.<sup>599</sup>

Mgr. Thiel riceveva una diocesi non nelle migliori condizioni. Era una diocesi che da nove anni era priva di vescovo, con un clero mal preparato, diviso per la lunga lotta interna sulla ricerca di un candidato ideale e, peggio ancora per la fede cattolica, molto influenzato da quelle che Thiel chiamava le “*Falsas concepciones de la libertad*.”<sup>600</sup> Era un clero che per ottenere suoi obiettivi mentiva al Papa, un clero che contava con sacerdoti che appartenevano alla massoneria o che ne avevano fatto parte<sup>601</sup>. Una situazione inaccettabile. Non è un caso

---

<sup>598</sup> ASCAES. Costa Rica. 1879-1882, Pos. 47-50 fasc.3. Ff. 23-24. E: SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p.57.

<sup>599</sup> República de Costa Rica, «La Gaceta Oficial», N. 764. 7 de setiembre, 1880, p. 1.

<sup>600</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp.71-72. Monsignor Thiel ricevette un esempio di queste “false libertà” nel mese di dicembre dell’anno 1881, quando il sacerdote Pedro Arnáez scrisse due articoli nel giornale chiamato «*El Correo Español*» (giornale di tendenza cattolica, ma non ufficiale della Chiesa cattolica costaricana), dove esponeva sull’intolleranza religiosa propiziata dalla Chiesa cattolica. L’articolo causò tanta indignazione che arrivarono diverse lettere di cattolici contro il testo. La più significativa fu quella scritta dal prete Diego Llerena, parroco di San Mateo, nella provincia di Alajuela, ma appartenente alla Vicaria Foranea di Puntarenas. Llerena spiegava che le proposte di Arnáez erano “*puramente protestantes*” e di contenuto eretico. Ad esempio, faceva riferimento alla seguente affermazione di Arnáez: “*La Iglesia Católica nunca ha enseñado que el que muere fuera de ella se pierde*”. Llerena diceva che era una dichiarazione erronea, perché seguire gli insegnamenti della Chiesa per essere salvato era un dogma della fede. Llerena finiva il suo intervento chiedendo al vescovo di non permettere la circolazione di “*doctrinas tan perniciosas*”. Una parte del clero costaricano, dunque, nel 1881 credeva che la Chiesa dovesse riaffermare che solo dentro d’essa si trovava la salvezza, come lo stesso Llerena chiedeva al Sinodo Apostolico menzionando che: “*Credendum pariter explicite, nullam extra Ecclesiam esse peccatorum remissionem*”. Il vescovo Thiel avrebbe dovuto correggere tutte le distorsioni e le diverse forme d’intendere i precetti della Chiesa all’interno del clero costaricano. La lettera di Diego Llerena si trova in: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 287. San Mateo de Alajuela 13 de diciembre de 1881. Folio 303.

<sup>601</sup> Il sacerdote Felix Mariscal, aveva inviato una lettera a Thiel dal Messico per ringraziarlo per avergli inviato la prima Lettera Pastorale e dove gli comunicava che la massoneria era un problema ovunque. Lo stesso Mariscal soffriva la presenza di massoni nella sua parrocchia ed era risaputo, diceva, che in Costa Rica i canonici Francisco Calvo e Carlos Maria Ulloa appartenevano a quella setta segreta. Si può dire che, grazie al lavoro realizzato da Ricardo Martínez, sulla massoneria in Costa Rica nella seconda metà del secolo XIX, che già nel 1880 Carlos María Ulloa e lo stesso Francisco Calvo non frequentavano più la setta, anche se permaneva l’impressione della loro adesione.

che la sua prima decisione fu quella di indire un Sinodo Diocesano dopo il quale cominciare il processo di romanizzazione del clero costaricano, inviando sacerdoti al Collegio Pio-Latinoamericano per studiare nella Gregoriana con lo scopo di far crescere la devozione al Papa e a quanto da lui stabilito.

### **Immagine # 19**

**Mgr. Bernardo Augusto Thiel. Secondo Vescovo di Costa Rica (1880-1901)**



Fonte: AHABAT. Sala de Obispos y Arzobispos de San José.

---

La percezione che Calvo fosse ancora massone era un'idea radicata nel clero costaricano. Nell'anno 1883 il sacerdote accusò il prete Juan Pablo Salazar di diffondere la notizia che egli fosse ancora massone. Per questo, scrisse una lettera il 28 agosto 1883 a Thiel perché obbligasse Salazar a smettere di diffondere notizie false. Questa opinione all'interno del clero costaricano e di altre persone fuori del Paese rimaneva radicata a causa della vicinanza e l'amicizia che Calvo continuava a mantenere con personaggi affini all'ideologia liberale e appartenenti alla massoneria, così come per la sua visione e il ruolo che secondo lui dove avere la Chiesa cattolica nella società.

La lettera di Félix Mariscal si trova in: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 203. Mejico [sic] 12 de diciembre de 1880. Folio 331-332.

La lettera in cui Francisco Calvo accusa Juan Pablo Salazar si trova in: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 236. San José 28 de agosto de 1883. Folio 245.

Il 3 luglio 1881 Mgr. Thiel convocò il Sinodo diocesano, il primo in tutta la storia dell'America Centrale. Lo sforzo di Thiel rispondeva alla necessità di incamminare la diocesi verso l'obbedienza ed il rispetto, dove tutti i suoi componenti (sacerdoti e laici) fossero più uniti a Roma e ai precetti del Papa, cancellando poco a poco i propri errori. Il Sinodo cominciò il 24 agosto 1881 e si estese fino al 26 agosto. Si tenne nella Cappella del Sacrario, chiesa collegata alla Cattedrale di San José. Una volta terminato il sinodo si pubblicarono le norme stabilite. Il testo ricavato era minimo ed iniziava con un resoconto delle tre sedute. La prima cosa a risaltare è la partecipazione, visto che il Sinodo contò sulla presenza quasi completa dei sacerdoti della Diocesi del Costa Rica. Il documento era composto da otto capitoli che parlavano grosso modo della professione, conservazione e diffusione della fede, dell'amministrazione dei Santi Sacramenti, del comportamento dei vicari foranei, dei parroci e del clero in generale, del culto divino e dei casi riservati.<sup>602</sup> Come spiegò bene Mgr. Sanabria si trattava di un'opera incompiuta. Non veniva infatti toccato il tema del Seminario, ma anche così bisogna riconoscere che si trattò di un lavoro necessario per mettere in ordine la diocesi e di conseguenza istruire il clero su come comportarsi negli affari religiosi.<sup>603</sup> Allo stesso modo, Mgr. Thiel con questo testo indicava le proprie intenzioni di riformare ed educare al meglio il clero esistente nella diocesi. Attraverso il Sinodo vennero consegnati i mezzi necessari per il confronto con un governo spesso in contrasto con le posizioni della Chiesa, nonché con una società costaricana che era già incamminata sulla strada del modernismo, del liberalismo e del razionalismo. Nella seguente tabella si presentano i capitoli che componevano il Sinodo e i temi trattati in ognuno di loro.

---

<sup>602</sup> *Primer Sínodo Diocesano de San José de Costa Rica 1881*. San José, Costa Rica Imprenta de El Correo Español.

<sup>603</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricas)*, p. 75.

Tabella # 12

**Capitoli e temi che furono stabiliti nel Primo Sinodo Diocesano di Costa Rica in 1881**

<b>CAPITOLO</b>	<b>TEMA CENTRALE.</b>
<b>I</b> <b>Significato della fede nella vita cristiana.</b>	Le obbligazioni del sacerdote nelle comunità: diffusione della fede, evitare la propagazione di “false dottrine” e procurare la partecipazione della maggioranza dei fedeli nelle attività religiose.
<b>II</b> <b>Riorganizzare la tariffa ecclesiastica, tra le altre disposizioni di carattere economico.</b>	Stabilire come obbligatorio per il parroco la relazione annuale sullo stato morale e materiale della parrocchia.
<b>III</b> <b>Riorganizzare l'amministrazione della Chiesa costaricana.</b>	Divisione della Diocesi in nuove Vicarie Foranee. Istituire i meccanismi che permettono la comunicazione all'interno della Diocesi.
<b>IV</b> <b>Fissare l'obbligatorietà delle organizzazioni e conservazioni degli archivi parrocchiali.</b>	L'obbligo da parte dei sacerdoti d'abitare nelle parrocchie dove erano stati nominati. Rinforzare il matrimonio cattolico e l'eliminazione del concubinato.
<b>V</b> <b>Disposizioni di carattere generale per il sacerdote: uso obbligatorio della sottana, comportamento morale, tra gli altri.</b>	Stabilire l'obbligatorietà delle Conferenze Ecclesiastiche in maniera mensile.
<b>VI</b> <b>Disposizioni diverse sulla celebrazione della Messa.</b>	Riordinamento delle cerimonie religiose, e segni di carattere popolare come l'uso di immagini sante, raccolta dell'elemosina, tra le altre disposizioni.
<b>VII</b> <b>Disposizioni sul sacramento della confessione.</b>	Istituire il modo corretto per realizzare una confessione.
<b>VIII</b> <b>Ordinamenti sulla promozione e sulla struttura di organizzazioni di carattere religioso e caritativo.</b>	Comportamento dei sacerdoti in parrocchia, organizzazione di carattere religioso e caritativo.

Fonte: *Primer Sínodo Diocesano de San José de Costa Rica 1881*. San José, Costa Rica Imprenta de El Correo Español.

Uno degli elementi più importanti che si stabilirono nel Sinodo furono le “*Conferencias eclesiásticas*”. Questi incontri avevano lo scopo di “*mantener el amor al estudio y robustecer los vínculos de la caridad sacerdotal entre ellos, y los de afección y reverencia con sus prelados*”. Thiel sapeva che doveva riportare all'obbedienza il clero ribelle presente nella diocesi, parte del quale non aveva ancora preso l'abitudine di vivere sotto la guida di un vescovo. Le conferenze ecclesiastiche si dovevano realizzare nelle

parrocchie dove abitava il vicario foraneo di ogni vicaria. Non si può dimenticare che queste riunioni ricevettero critiche dagli stessi sacerdoti e anche dal governo, che le osservava in maniera sospetta, ma alla fine realizzarono il proposito per il quale furono create, che era quello di educare meglio il clero e di rafforzare i sentimenti verso la Chiesa e l'obbedienza al Prelato e al Papa. Un'altra iniziativa che Thiel stimolò furono gli esercizi spirituali. Il clero si oppose a queste novità perché non era abituato a un ritiro di almeno un paio di giorni di preghiera e di ritrovo spirituale. Thiel fu però irremovibile, non abbandonò la sua idea e obbligò i sacerdoti a partecipare alle sessioni di esercizi spirituali. Il governo non appoggiava queste pratiche e le conferenze ecclesiastiche vennero sospese durante l'esilio di Thiel, ma tornato il pastore, tornarono anche le pratiche.

Durante i primi anni, Thiel dispose un'altra "iniziativa innovativa" (Llorente lo aveva fatto, ma non così come Thiel), quella della visita pastorale. Mgr. Thiel cominciò a visitare con perseveranza tutto il Paese, che corrispondeva allo stesso territorio della sua diocesi. Nel 1884, anno della sua espulsione, Thiel aveva conosciuto tutto il Costa Rica nei dettagli, visto che si era addentrato in luoghi dove nessuno si sarebbe sognato di andare e dove le autorità civili del Costa Rica non avevano mai messo piede. Con il tempo, l'attitudine di Thiel diventò molto importante. Le visite pastorali iniziarono ad assumere un valore anche per il governo del Costa Rica, visto che portavano non solo la presenza della Chiesa, ma anche dello Stato in luoghi lontani ed impervi. Thiel, nella sua condizione di vescovo, aveva praticamente libero accesso ovunque. Le regioni visitate da Thiel furono: tutto il Valle Central del Costa Rica, Puntarenas, Guanacaste, Talamanca e Chirripó nell'anno 1881, il territorio denominato Guatuso o Maleku nel 1882, (il nome Guatuso oppure Maleku, rispondeva alle tribù indigene che abitavano quella regione, oggi identificata con la regione Nord del Paese, confinante con

il Nicaragua) e la regione sud nel 1884<sup>604</sup>. Queste tre regioni erano lontane e si trovavano al limite dello Stato, la regione sud e quella chiamata Chirripó e Talamanca erano adiacenti in quel momento alla Colombia e il territorio Guatuso oppure Maleku con il Nicaragua. Il governo del Costa Rica utilizzò tanto le visite pastorali di Thiel come le sue missioni per ribadire in fatto di politica estera l'estensione geografica del Paese. La presenza del vescovo confermava che i territori visitati erano costaricani.<sup>605</sup> In una delle visite pastorali nella regione dei Guatusos, Mgr. Thiel e i suoi compagni di viaggio<sup>606</sup> furono arrestati dalle autorità del Nicaragua. Anche se si trovavano in territorio costaricano, Thiel fu arrestato sotto l'accusa di essere un generale dell'esercito del Costa Rica che stava svolgendo una missione militare. L'intera comitiva venne scortata fino a Granada in territorio nicaraguense.

Dopo aver chiarito che nessuno dei costaricani era parte attiva dell'esercito nazionale e che Thiel era il vescovo del Paese, i nicaraguensi rilasciarono la comitiva. Come ovvio una parte dei costaricani protestò in forma veemente per il comportamento dei militari nicaraguensi.<sup>607</sup> Quel fatto, con il passare degli anni, divenne un aneddoto divertente, che Thiel raccontava durante le sue visite pastorali. Bisogna ricordare l'impatto che avevano queste visite, perché Thiel risultava essere tra i primi costaricani a visitare quelle aree che, sebbene parte del Costa Rica, non avevano mai ricevuto visite da parte delle autorità. Nel

---

<sup>604</sup> Si raccomanda di consultare il libro "*Monseñor Thiel en Costa Rica: visitas pastorales 1880-1901*", per constatare il numero delle visite del vescovo nel territorio costaricano. Il testo è una raccolta dei riassunti fatti dal proprio Thiel e dai suoi segretari di viaggio. In: I. HERRERA, *Monseñor Thiel en Costa Rica: visitas pastorales 1880-1901*, Edizione Instituto Tecnológico de Costa Rica, Cartago, Costa Rica 2009.

<sup>605</sup> Per capire meglio come furono utilizzate le visite pastorali, per la creazione di parrocchie e di missioni in territorio costaricano vicino alle repubbliche di Nicaragua, Colombia nel suo momento e successivamente Panama, si raccomanda di consultare: J.A. SANDI, *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo de costarricense*, Publicaciones Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica 2012.

<sup>606</sup> I compagni di viaggio di Thiel erano: l'avvocato León Fernandez Bonilla, il presbitero Francisco Pereira, e i signori Concepción Quesada, José María Figueroa, Ramón, Mercedes y Baltazar Quesada, Joaquín y Jesus Paíz, Raimundo Hernández.

<sup>607</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 433. San José 16 de mayo de 1882. Folio 200-206.

caso di Guatuso, i soldati nicaraguensi si spaventarono e credettero di trovarsi di fronte a militari costaricani. Senza dubbio, le visite di Thiel marcarono una prima e un dopo nello svolgimento delle visite pastorali e nell'invio di missioni in luoghi "remoti" della geografia costaricana, non solo per il beneficio della religione, ma anche del crescente Stato costaricano.

Le visite pastorali di Thiel non devono essere intese esclusivamente come azioni a favore o utili al governo civile, ma come un'espressione tangibile della presenza della Chiesa, che garantiva soprattutto il buon governo della diocesi. Mgr. Thiel, seguendo le indicazioni della Santa Sede, controllava in maniera rigorosa la diocesi. Il vescovo inviava periodicamente lettere ai sacerdoti, nelle quali chiedeva informazioni sullo stato materiale delle chiese di ogni parrocchia, della casa parrocchiale, dell'amministrazione dei fondi economici, quale fosse la popolazione totale della parrocchia, come venivano amministrati i sacramenti, il numero delle scuole pubbliche e private, così come la quantità di bambini che si confessavano e facevano la comunione.<sup>608</sup> Il controllo non avveniva solo attraverso le relazioni dei parroci, ma Thiel si preoccupava di visitare personalmente ogni parrocchia per verificare lo stato reale delle stesse ed il lavoro realizzato dai sacerdoti.

Mgr. Thiel, prima d'iniziare ogni visita pastorale, pubblicava un editto, nel quale rendeva noti i nomi delle regioni del Paese che avrebbe visitato e ovviamente delle parrocchie. Negli editti pubblicati, Thiel indicava cosa avrebbe controllato e lo stato in cui avrebbe voluto trovare le parrocchie. Per questo motivo esigeva dai parroci che i libri parrocchiali fossero in buono stato, che gli incartamenti matrimoniali e ogni pubblicazione

---

<sup>608</sup> AHABAT. Fondos Antiguos (Sin Indizar), Caja 15, folder 1883. San José 15 de octubre de 1883. Folio 17.



della Curia (come le pubblicazioni di “El Mensajero del Clero”) doveva essere in buono stato e preferibilmente raccolta in un testo. Inoltre, sollecitava che i sacrestani delle chiese rendessero conto dello stato delle finanze, che i cimiteri fossero puliti, che ogni disposizione fatta nella visita anteriore fosse già stata eseguita e che si evitasse ogni spesa economica non necessaria per la sua visita.<sup>609</sup> Quello di richiedere una relazione annuale e di visitare ogni parrocchia della sua diocesi avveniva con lo scopo di controllare di persona le cose e l’amministrazione delle parrocchie. Il comportamento del vescovo non era del tutto accettato da una parte del clero locale. Si sapeva che esistevano preti che non volevano ospitare Thiel nelle loro parrocchie o che non consegnavano le relazioni annuali richieste dal vescovo, ma anche così Thiel esigeva che si eseguissero gli ordini per il buon governo della diocesi e la salvezza delle anime.

Negli anni precedenti l’espulsione, Mgr. Thiel aprì due giornali cattolici. L’«El Eco Católico» giornale settimanale per i fedeli ed «El Mensajero del Clero» una rivista rivolta ai preti. L’apertura di questi giornali non solo rispondeva alla necessità di educare e di diffondere la dottrina cattolica sia ai fedeli che ai sacerdoti, ma all’esigenza di una voce del mondo cattolico in una nazione dove c’erano molti giornali. Nonostante fossero ancora molti gli analfabeti nel Paese, nel decennio del 1880 le pubblicazioni proliferavano e per questa ragione per la Chiesa cattolica era quasi un obbligo stampare una rivista che servisse per la divulgazione della dottrina e del pensiero del vescovo.

---

<sup>609</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 2. Gobierno Episcopal, Circulares 1870-1901, Folder 4 San José, 12 de junio de 1884. Sin Foliar.

«El Mensajero del Clero» uscì per prima volta il 31 luglio 1882. Questa pubblicazione era, come si è detto, una rivista rivolta alla formazione del clero costaricano. Per questa ragione la sua caratteristica era quella di essere:

una revista cultural eclesiástica, que no dejaba mucho que desear comparada con otras, aun de las mejores, que se publicaban en el extranjero. Los tomos de “El Mensajero del Clero” son un verdadero arsenal de Ciencias eclesiásticas.

Fiel a su carácter de revista eclesiástica. «El Mensajero del Clero» no intervino en materias estrictamente políticas, y menos en cuestiones de política partidarista.<sup>610</sup>

Come scriveva Sanabria, il ruolo della rivista era quello di educare i sacerdoti. La pubblicazione si caratterizzava per gli argomenti teologici, le comunicazioni papali, la storia del Paese. Nel capitolo VIII si analizzeranno i dettagli della rivista, la sua linea editoriale ed i suoi direttori.

Il settimanale «El Eco Católico» possiede una storia simile al «El Mensajero del Clero». Fu creato dal vescovo con l'intenzione di educare cattolicamente i costaricani. Durante quel periodo, in Costa Rica esisteva un giornale di carattere cattolico, che però non sottostava alla supervisione dell'Ordinario. Il titolo del giornale era «El Correo Español» ed era proprietà dello spagnolo Ramón de Contador. Il periodico uscì per la prima volta nel gennaio 1880 e non ammetteva nessuna censura sui temi politici, sulla teologia e sulla dottrina cattolica, come dimostrato dagli articoli pubblicati dal sacerdote Pedro Arnáez che perorava la tesi della salvezza anche al di fuori della Chiesa cattolica. Proprio la pubblicazione di quell'articolo spinse il vescovo ad inviare una circolare a tutti i suoi

---

<sup>610</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp. 387-538.

sacerdoti il 24 novembre 1882 dove comunicava che “*precisa fundar un periódico católico, pero es necesario saber cuántos suscriptores podría contar*”.<sup>611</sup> Le risposte alla circolare di Thiel furono diverse. Il sacerdote José Zamora scrisse una lettera lo stesso 24 novembre, dove esponeva che era necessario “*crear un periódico religioso que cuide los intereses de la fe*”<sup>612</sup>. Invece, il sacerdote Francisco Pereira originario di Caracas, Venezuela, e parroco di Alajuelita, nella provincia di San José, si dimostrò ostile all’idea del giornale:

...para un periódico se necesita entusiasmo...

Los pueblos son católicos pero no comprenden cuanto interesa un periódico... porque hay gente que no sabe leer y los que saben, no gustan de leer, y mucho menos cosas largas, graves, serias.

Con mi contingente debe contarse determinadamente no se lo conseguiré alguno. No leen.

No tengo la cabeza para discutir<sup>613</sup>.

Questo era il clero su cui doveva contare Thiel per diffondere l’idea di un settimanale dedicato ai fedeli. Il vescovo non si scoraggiò e insistette con la sua idea finché l’«El Eco Católico» uscì alla luce il 6 gennaio 1883.<sup>614</sup> Quanto pubblicato -le critiche alla massoneria, il liberalismo, il razionalismo, il comunismo, la devozione al Papa, la dottrina cattolica- sarà analizzato nel capitolo VIII. In questa forma trascorsero gli anni dal 1880 al luglio 1884, anno in cui vennero dichiarate le leggi “anticlericali”, tema del prossimo paragrafo.

<sup>611</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 789.

<sup>612</sup> AHABAT. Fondos Antiguos (Sin Indizar), Caja 15, folder 1882. San José 16 de mayo de 1882. Folio 38.

<sup>613</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 297. Alajuelita, 17 de diciembre de 1882. Folio 301-301v.

<sup>614</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp.537-538.

### **3.1 La dichiarazione delle leggi “anticlericali” nel 1884; una dichiarazione anticlericale e una separazione vera tra lo Stato e la Chiesa in Costa Rica?**

Prima di parlare propriamente delle leggi “anticlericali” del 1884 e della risposta della Santa Sede, si devono innanzitutto chiarire due elementi molto importanti. Il primo riguarda la crescita dello Stato costaricano come apparato burocratico. Il secondo interessa alcuni fatti che precedettero la promulgazione delle leggi del 1884, fatti che furono utilizzati per legittimare le azioni del governo contro la gerarchia della Chiesa cattolica.

Durante la dittatura di Tomás Guardia (1870-1882) e poi nei governi dei suoi successori Próspero Fernández (1882-1885) e Bernardo Soto (1882-1889), il servizio pubblico fu ampliato mediante uno strato di intellettuali, scienziati e politici di orientamento riformatore, che cercavano la modernizzazione del paese, mediante la stimolazione del capitalismo agrario, il rafforzamento dello Stato e della "civiltà" delle masse popolari.<sup>615</sup> Non è sorprendente che, durante la dittatura di Guardia, aumentassero i posti nell'amministrazione pubblica e nella polizia. Inoltre, venne inaugurata l'Anagrafe e venne sviluppato il sistema di istruzione gratuita.<sup>616</sup> Il processo di educazione degli abitanti consolidò il sentimento di identità nazionale, che si realizzò attraverso la realizzazione di controlli amministrativi più forti, la persecuzione e punizione a chi praticava la medicina popolare,<sup>617</sup> mentre allo stesso tempo si assisteva al declino del contributo dei bambini all'economia familiare, grazie alla

---

<sup>615</sup> Su questo argomento è sorprendente come, nel corso della dittatura di Guardia e del mandato di altri presidenti fino al 1936, ebbe luogo una rapida crescita nel numero di persone che occuparono posti di rilievo nelle diverse comunità del Paese, come: medici, dirigenti, professori, politici e agenti di polizia. Quest'affermazione è sostenuta mediante la revisione della collezione di leggi e decreti civili, che mostrano i movimenti dei rappresentanti ufficiali dell'ordine civile in diverse aree del Paese. Inoltre, è sorprendente che, dopo il 1870, la crescita di queste occupazioni fu ben numerosa rispetto agli anni precedenti.

<sup>616</sup> I. MOLINA e S. PALMER, *Historia de Costa Rica*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2006, p.55.

<sup>617</sup> Per approfondire la persecuzione della medicina clandestina, popolare o della stregoneria si veda: MOLINA e PALMER, *Historia de Costa Rica*.

crescita e all'espansione dell'istruzione pubblica.<sup>618</sup> L'intero progetto ricevette il sostegno della gerarchia della Chiesa cattolica.<sup>619</sup> Si deve sottolineare che, in questo processo, i conflitti tra Stato e Chiesa erano comunque forti e ripetuti, a ragione delle dissimili idee proposte da ciascuna istituzione non solo sulla questione di civiltà che doveva riguardare i costaricani, ma anche sui sistemi usati per creare l'identità nazionale. Tutti questi fattori devono essere visti in collegamento con l'esistenza in Costa Rica di un gruppo di liberali che voleva raggiungere i propositi di un'ideologia radicale, sulla linea delle idee proposte, tra gli altri, da Justo Rufino Barrios, dittatore del Guatemala. Tutti questi fatti, senza dubbio, costituirono la genesi delle leggi "anticlericali" del 1884.

La morte di Tomás Guardia, avvenuta il 6 luglio 1882,<sup>620</sup> ebbe varie implicazioni nel rapporto Stato-Chiesa cattolica. La relazione tra Thiel e Guardia, anche se breve, era stata segnata da giubilo, soddisfazione e ammirazione dell'uno verso l'altro. L'apprezzamento era evidente al punto che il vescovo del Costa Rica permise che con la sua benedizione e durante tre giorni, la Cattedrale servisse da cappella funebre dei resti mortali dell'ex Presidente, così come da sede dei funerali<sup>621</sup> nonché da luogo di tumulazione del corpo del generale.

Dopo la morte di Guardia, Próspero Fernández diventò il nuovo Presidente della Repubblica e la sua ascesa al potere determinò un'ennesima disputa con la gerarchia cattolica. Il rapporto tra il potere civile e la Chiesa cattolica durante la sua amministrazione

---

<sup>618</sup> MOLINA e PALMER, *Historia de Costa Rica*, p. 55.

<sup>619</sup> Per approfondire il ruolo giocato dalla gerarchia della Chiesa cattolica in questo processo si raccomanda di leggere: SANDÍ, *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; en los procesos de control del espacio geográfico*. In speciale il II Capitolo di questo libro.

<sup>620</sup> H. PERALTA, *Don Rafael Yglesias. Apuntes para su biografía*, Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica 1968, p. 110.

<sup>621</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Decreto XXV, del 7 de julio de 1882, Edición Oficial. Imprenta Nacional, San José, Costa Rica 1882, pp. 98-99.

si distinse per la distorsione dell'informazione e voci e per le azioni effettuate con pochissimo uso della ragione da entrambi i leader. Queste azioni, insieme alla decisione di centralizzare il potere nelle mani del governo, determinarono gli eventi del 1884. Si dice che il presidente Fernández era un “*simple instrumento de astutos políticos y de demagogos maliciosos*”, come Bernardo Soto e José María Castro Madriz, che approfittarono la situazione e le caratteristiche di Fernández per consolidare le proprie idee e le proprie ambizioni.<sup>622</sup>

Il primo scontro tra lo Stato e la gerarchia della Chiesa cattolica, che servì da preludio alla dichiarazione delle “leggi anticlericali”, si tenne in seguito alla visita della biblioteca di San Ramón da parte di Thiel. Tutto cominciò nel marzo 1882, durante una visita pastorale nel Paese, quando Mgr. Thiel venne invitato alla biblioteca locale, che era stata inaugurata grazie alla collaborazione di Julián Volio, che aveva provveduto all’acquisto di diverse quantità di libri. Durante la visita, il prelado vide che nella collezione vi erano opere vietate dalla gerarchia della Chiesa cattolica, come gli scritti di Victor Hugo, Dumas, Kock e altri e per questo motivo il vescovo dispose che nessun cattolico sarebbe potuto essere membro della biblioteca. Una volta partito il vescovo, giunse voce che il prete del villaggio, José Guzmán, girò una scomunica contro i membri della libreria, fatto che offese Julián Volio, il fondatore della biblioteca. Il comportamento del prete Guzmán e le dichiarazioni di Thiel, diedero luogo ad un’acida critica dei liberali contro il cattolicesimo, che qualificarono di intransigente ed intollerante verso altre opinioni e convinzioni.<sup>623</sup> Quell’episodio segnò l’inizio dei battibecchi tra il governo e la Chiesa, che portò a nuovi eventi, avvenuti tra il luglio ed il settembre 1884.

---

<sup>622</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p.178.

<sup>623</sup> Ibid.

A peggiorare le cose, nella notte tra del 14-15 gennaio 1883 alcuni sconosciuti compirono un sacrilegio nella chiesa La Mercede, nel centro della capitale, San José. Una o più persone entrarono nella chiesa, estrassero il Santo Viatico e lo buttarono sul pavimento. La pisside, dove si trovavano le ostie consacrate, venne trafugata ed abbandonata nel parco davanti alla chiesa in prossimità di una casa adiacente alla Chiesa.<sup>624</sup> L'impatto della singolare profanazione riscaldò gli animi dei due campi. I commenti dei sacerdoti, dei fedeli e dei rappresentanti del governo servirono da combustibile al fuoco già acceso nel rapporto tra la Chiesa e lo Stato. Il prete Luis Hidalgo accusò del fatto i figli di José María Castro Madriz, a prescindere dal fatto che essi fossero stati gli autori intellettuali o materiali del sacrilegio. Non si può definire se l'accusa di Hidalgo fosse circostanziata o priva di fondamento, ma di sicuro le dichiarazioni del sacerdote scatenarono un putiferio.

A causa del sacrilegio, Thiel scrisse una Lettera Pastorale, nella quale pregava i sacerdoti di San José e i parrocchiani di celebrare un atto di ammenda al Santissimo Sacramento. Tuttavia, la pastorale non venne limitata alla rogativa, ma fece riferimento al fatto in sè stesso che non poteva essere stato commesso da un *“ladrón cualquiera, porque de otro modo no hubiese abandonado los valores robados; antes [sic] bien debe haber sido muy probablemente una persona que ha querido satisfacer de este modo su odio contra la religión imitando el ejemplo de los ateos y comunistas de Francia.”*<sup>625</sup> Queste parole del vescovo, assieme alle dichiarazioni di Hidalgo e a una lettera firmata da diversi personaggi importanti della città di Heredia vicini al vescovo, indicavano nei liberali i colpevoli del sacrilegio. Questa conclusione portò José María Castro Madriz, come presunto responsabile coinvolto insieme

---

<sup>624</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 98.

<sup>625</sup> AHABAT. Libro de Circulares # 2, Sin foliar, del 16 de Enero de 1883, San José. Costa Rica.

ai figli, ad attaccare le autorità ecclesiastiche chiedendo la ritrattazione dei loro commenti. Inoltre, insistette nell'affermare che né lui né i suoi figli erano collegati a quell'evento. La posizione belligerante di Castro contro le accuse che lo incolpavano e una nota di protesta del governo al vescovo Thiel, fecero sì che quest'ultimo inviasse una nuova, conciliante circolare in cui chiedeva ai parrochiani di placare le critiche. In questo documento, Thiel spiegava che i cattolici non dovevano giudicare senza conoscere chi fosse il vero colpevole del sacrilegio, e che il governo del Costa Rica stava facendo di tutto per trovare i responsabili di quell'atto così deplorabile.<sup>626</sup> Alla fine gli "sforzi" del governo furono vani perché i colpevoli non apparvero mai.

Nello stesso anno 1883, accaddero altri due fatti che aumentarono la distanza tra Stato e Chiesa. Il primo avvenimento riguardò il sacerdote lazzarista Krautwig ed il secondo la morte di Eusebio Figueroa, ucciso in un duello da León Fernández. Jadoco, o Vicente Krautwig come era conosciuto da tutti, era stato inviato come missionario a Puntarenas, porto più o meno cosmopolita di quel tempo, che godeva di pessima fama in termini di moralità e religione.<sup>627</sup> L'arrivo di Krautwig non venne ben visto da una loggia<sup>628</sup> e dal governatore del posto, ritenuto un massone. Il governatore aveva intenzione di sabotare la missione del lazzarista e per questa ragione prese ad organizzare serenate e balli pubblici nello stesso orario in cui erano predisposti i servizi religiosi. Non contento, organizzò una raccolta di firme su un documento che accusava il sacerdote di essere intransigente, poco tollerante,

---

<sup>626</sup> AHABAT. Libro de Circulares # 2, Folio 104, del 1 de Febrero de 1883, San José. Costa Rica.

<sup>627</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 93.

<sup>628</sup> Si dice loggia perché così dicono le fonti, ma non si può affermare che fosse una loggia massonica. Il lavoro di Ricardo Martínez sulla massoneria in Costa Rica dimostra che a Puntarenas non esistevano logge massoniche in quel periodo. Il lavoro di Martínez informa che furono solo due le logge in quel porto, ma nel periodo fra 1865-1876, e non nel 1883. R. MARTÍNEZ, *Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*, Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2012, p. 129.



scandaloso, disonesto nel predicare, di carattere irascibile, al punto di picchiare i parrocchiani nel confessionale e a violare il segreto sacramentale della confessione.<sup>629</sup> Con tali accuse, il presidente Fernández chiese l'immediata rimozione del missionario; Thiel accettò, ma prese tempo. La condotta del vescovo non piacque al presidente e diventò una "pietra" in più nel sacco delle controversie tra lo Stato e la Chiesa tra gli anni 1882-1886.

Eusebio Figueroa, Ministro degli Affari Esteri, morì il 9 agosto 1883, in un duello con León Fernández.<sup>630</sup> A causa della morte violenta la Chiesa cattolica vietò di seppellirne il corpo in terra consacrata. Nonostante il calibro del personaggio, la Chiesa non fece nessuna eccezione e per questa ragione, venne costruita nei pressi del cimitero di Cartago una cripta per ospitare il corpo di Figueroa. Ciononostante, il giorno dei funerali una folla considerevole, al grido di "*Al panteón*", obbligò che Figueroa venisse tumulato all'interno del camposanto. Il presbitero Pereira di Cartago, insieme a molti parrocchiani della comunità, denunciò i fatti e l'intera vicenda divenne un nuovo motivo di scontro tra Stato e Chiesa.<sup>631</sup>

---

<sup>629</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 94.

Nell'Archivio dell'Arcidiocesi di San José si trova una lettera della signora Secondina Mendoza che presenta un'altra versione dei fatti su Jadoco Krautwig. Innanzitutto, diceva che il porto pullulava di ministri di Satana, e che erano stati loro a sostenere le accuse, tutte false, contro Krautwig. La signora Mendoza difendeva il sacerdote e affermava che da lui aveva ascoltato solo prediche sante e buona dottrina. Tra altre cose, accusava questi uomini di aver progettato tutto, pagando dei ragazzini perché disturbassero durante le attività religiose. Addirittura, un giorno alcuni uomini entrarono nella chiesa per togliere il lazzarista dal pulpito, ma che non lo fecero perché uno dei presenti, Atanacio Morales, minacciò "*Que si se atrevían á tocar la túnica del Sr Misionero habría sangre*".

L'informazione è molto differente da quella presentata dal governatore, ma è ovvio che nei dati presentati si esagerava. Si può dire che ognuno difendeva la propria posizione, il governatore era "massone" e non voleva un sacerdote come Krautwig, mentre la signora Mendoza era molto cattolica ed era "molto felice" dell'opera svolta dal religioso paolino.

In: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 305. Puntarenas 25 de octubre de 1883. Folio 95-97.

<sup>630</sup> «Diario Nacional» "El más famoso duelo a muerte que tuvo la historia de Costa Rica". San José, 14 de setiembre de 1959; pp. 12 y 22.

<sup>631</sup> Giorni dopo la sepoltura di Figueroa giunse al vescovo Thiel un riassunto del caso. Si diceva che il sacerdote Luis Hidalgo aveva chiesto delucidazioni su come comportarsi per la morte del ministro al Delegato Episcopale, José Zamora. Il gesuita Luis Javier España dichiarò a favore di José María Figueroa affermando che "*era un buen católico*". Il prete José Zamora girò la consulta al Capitolo della Cattedrale, ma il presidente del Capitolo non organizzò nessuna riunione così che Zamora si trovò nell'obbligazione di annunciare che "*ni el P. Hidalgo ni otro sacerdote alguno podía dar sepultura eclesiástica al cadáver del doctor.*"

Le differenze tra Stato e Chiesa si acuirono nel 1884 in seguito a due episodi che alimentarono ulteriormente la discordia. Il primo riguardò l'Istituto Nazionale. Il governo chiese alla Chiesa di affittare allo Stato una parte del Seminario, per espandere le strutture dell'Istituto Nazionale, a causa dell'aumento degli studenti. All'inizio, il Capitolo si era opposto, ma Thiel, per calmare la situazione di tensione tra la Chiesa e lo Stato, decise di accettare la proposta del governo. Ciononostante, le autorità scolastiche chiesero l'apertura di una porta che comunicasse l'Istituto con la sede dell'Università di Santo Tomás, operazione che non era prevista nel contratto. Il vescovo Thiel suggerì che in cambio dell'apertura della porta, l'Istituto accettasse il cappellano dell'università come insegnante dello stesso. La proposta venne respinta dal governo. Alla fine, la porta fu spalancata lo stesso, perché lo Stato non poteva tollerare di essere sottomesso alla gerarchia della Chiesa cattolica.<sup>632</sup>

Il secondo fatto data 1884 e riguarda il tentativo di Adelita Esquivel, figlia dell'ex presidente don Aniceto Esquivel, di essere accettata nella comunità delle Suore di Sion. Le reazioni furono diverse. La famiglia della signorina Esquivel si oppose alla richiesta di entrare nell'ordine religioso, mentre il signor Vicente Segreda propose al Congresso nazionale l'emanazione di una legge che vietasse in Costa Rica l'istituzione di comunità

---

Dopo questa notizia il corpo di Figueroa venne trasferito a Cartago dove doveva essere seppellito. Dalla Curia di San José si inviò un telegramma al parroco di quella località, Eduardo Pereira, dove gli si comunicava la decisione di Zamora. Il sacerdote Pereira e il Presidente del Comune di Cartago, José María Jiménez, “*y en atención a los buenos sentimientos del Dr. Figueroa, en vida y al puesto que en el Gobierno había ocupado y con la mira de evitar escandalos [sic] o profanaciones del cementerio y ordeno construir un sepulcro en el Campo Santo, para enterrar al Dr. Figueroa*”. Il riassunto prosegue descrivendo quello che accadde quando si trovarono davanti al cimitero, dove la gente che accompagnava il corteo funebre cominciò a gridare “*Al panteón*” ed entrò a forza nel Camposanto per seppellire il dottore, distruggendo la cripta che era stata costruita. Il rapporto finisce ricordando che non fu fino al 20 agosto e non prima di quella data che il prete Eduardo Pereira scrisse una nota di protesta per quanto accaduto, chiedendo che venisse pubblicata nell’*«El Eco Católico»*. La lettera non venne pubblicata per non aggravare la situazione con il governo.

In: AHABAT. Fondos Antiguos (Sin Indizar), Caja 15. Senza luogo, senza data. Folio 21.

<sup>632</sup>BLANCO, 1884 *El estado, la iglesia y las reformas liberales*, pp.154-156.

religiose, con l'ammissione di novizi e dei voti dichiarati dai suoi membri. Il disegno di legge venne studiato e approvato il 22 luglio 1884, ed è considerato da molti storici una delle leggi più contrarie alla libertà individuale in Costa Rica e, pertanto, il meno liberale nella sua storia.<sup>633</sup>

Il sacrilegio della chiesa della Merced, il caso della biblioteca di San Ramon, la sepoltura di Figueroa, la vicenda del sacerdote Jadoco Krautwig, la porta dell'Istituto Nazionale, la richiesta della signorina Adela Esquivel di appartenere alle suore di Sion, insieme all'influenza esercitata da Justo Rufino Barrios e alle ambizioni politiche di vari personaggi costaricani, il comportamento dei sacerdoti, l'interesse dei politici di aumentare il potere dello Stato all'interno della società, provocarono tra il luglio ed il settembre 1884 la proclamazione delle cosiddette leggi anticlericali. Senza dubbio, le leggi in questione rappresentarono lo scontro più drammatico nella relazione tra le due istituzioni nella storia del Costa Rica. Deve essere chiaro che, durante questo periodo, non ci fu mai una separazione vera tra lo Stato e la Chiesa, nonostante l'allontanamento del vescovo.

La prima decisione presa dallo Stato per quelle che vennero conosciute come le “leggi anticlericali”, fu l'espulsione del vescovo Thiel e dei gesuiti. Si dice che ad influenzare il presidente Fernández fu il ministro Bernardo Soto Alfaro, del quale si credeva che tergiversasse volutamente nel fornire le informazioni perché Fernández prendesse quella controversa decisione. Secondo Sanabria il Presidente firmò tutto quanto gli venne presentato dal gruppo che voleva stabilire le “leggi anticlericali”. Le leggi si firmarono e decretarono

---

<sup>633</sup> Esistono due libri sulle implicazioni sorte con la dichiarazione di questa legge, vedi: BLANCO, *1884 El estado, la iglesia y las reformas liberales* e PERALTA, *Don Rafael Yglesias. Apuntes para su biografía*.

tra il 18 luglio e il 1° settembre 1884. In totale furono otto, come si vede dalla tabella seguente:

**Tabella# 13**  
**Le Leggi “Anticlericali” del 1884**

<b>Data di promulgazione</b>	<b>Tema centrale della legge.</b>
<b>1. 18 luglio.</b>	Espulsione del Vescovo e dei gesuiti.
<b>2. 19 luglio.</b>	Secolarizzazione dei cimiteri.
<b>3. 22 luglio.</b>	Divieto d’istituzione di ordini monastici e di comunità religiose. I religiosi residenti sono sottoposti alle autorità e alle leggi della Repubblica e i voti espressi in queste comunità non riconosciuti.
<b>4. 22 luglio.</b>	Viene proibito al clero di interferire nella formazione negli istituti educativi finanziati dallo Stato oppure di opporsi all'educazione laica.
<b>5. 28 luglio.</b>	Abrogazione del Concordato.
<b>6. 30 luglio.</b>	È vietato raccogliere elemosine per il culto cattolico, se non con l’autorizzazione straordinaria dei governatori preventivamente autorizzati dal governo.
<b>7. 18 agosto.</b>	Si proibisce ai parroci l’antica tassa di seppellire i cadaveri in cimiteri che appartenevano alla chiesa.
<b>8. 1 settembre.</b>	Vieta tutte le processioni con immagini fuori dei templi, con l'eccezione del Corpus Christi, Settimana Santa e del santo patrono del luogo.
<b>*2 aprile di 1884</b> <b>**16 luglio di 1884</b>	<b>*Matrimonio civile.</b> <b>**Divorzio civile</b>

Fonte: BLANCO, 1884 *El estado, la iglesia y las reformas liberales*, pp. 167-168.

\* e \*\*, non sono considerate leggi anticlericali, ma sono parte della strategia dello Stato costaricano di ridurre l’autorità alla Chiesa cattolica nella società e dimostrare così il proprio potere. Si deve ricordare che prima delle leggi del 2 aprile e del 16 luglio, solo la Chiesa cattolica poteva realizzare i matrimoni, che erano accettati dallo Stato, e allo stesso modo, solo la gerarchia cattolica poteva dichiarare nullo un matrimonio. Lo Stato, al decretare queste leggi, voleva dimostrare di non essere inferiore alla Chiesa cattolica nella questione delle unioni matrimoniali.

### Immagine # 20

**Próspero Fernández. Presidente della Repubblica di Costa Rica tra 1882-1885**



Fonte: «Revista de Costa Rica en el siglo XIX», Tomo 1, 1902.

Dopo la espulsione del vescovo e dei gesuiti il governo del Costa Rica ritenne utile spiegare alla popolazione le ragioni del proprio gesto. Il Presidente della Repubblica scrisse una lettera aperta “A LOS COSTARRICENSES” lo stesso 18 luglio 1884, dove esponeva il perché del fatto. Próspero Fernández spiegava che gli espulsi avevano cercato di “*hundir en tenebroso abismo lo más caro para la patria: la tranquilidad del hogar doméstico, el orden público y la soberanía del Poder civil*” e, siccome, nella sua posizione, non poteva tollerare quella deriva sociale, aveva preso la decisione di “*extrañar del territorio de la República al Obispo Diocesano y á [sic] los Padres de la Compañía de Jesús, causa permanente de las agitaciones turbulentas que desde mucho tiempo viene minando el orden social.*” In questa lettera le accuse contro il vescovo e i gesuiti non si limitarono all’ambito dell’agitazione sociale, ma andavano oltre perché “*la dignidad nacional y la tranquilidad de las familias amenazadas de muerte por las agresiones del Señor Obispo Diocesano y de los RR. PP. de*

*la Compañía d Jesús, han puesto ya esos límites*".<sup>634</sup> Proprio in questa affermazione troviamo le inconsistenze delle accuse del governo, visto che non si poteva provare quale famiglie fossero state minacciate di morte per le aggressioni del vescovo e dei gesuiti. Da quello che si sa, non si è mai provato che Thiel fosse coinvolto in qualche movimento rivoluzionario o in qualche azione denigratoria. Sembra quindi che il governo non rinunciassero a ricorrere a delle invenzioni per giustificare gli attacchi al vertice della Chiesa cattolica.

Dopo la spiegazione del Presidente della Repubblica, apparvero altri documenti, che difendevano le decisioni del Potere Esecutivo, testi che provenivano da ogni strato della popolazione, da *"Unos Costarricenses"*, da impiegati del governo, fino allo stesso clero costaricano. Il primo testo, intitolato *"LOS CONVENTOS"*, era un documento di cinque pagine, stampato da *"Unos Costarricenses"*, senza data, dove si affermava che *"con la ciencia y con la historia, que los Conventos no son mas [sic] que productos de la religión formalista, artificial de la Edad Media... que son los Conventos á mas [sic] de ser frutos viciados de viciosisima [sic] época"*. *"Unos costarricenses"* credevano che esponendo le proprie idee sulla teologia, la filosofia, l'arte e la religione nel medioevo (a grosso modo affermavano che nulla di quel periodo era stato utile per l'essere umano), avrebbero dimostrato che *"los Conventos no realizan la verdad religiosa"*. Per loro era quindi un obbligo provare che *"la perpetuidad de votos de obediencia, castidad y pobreza, que en tales institutos se practica, entraña netamente la negación sacrilega [sic] la muerte horrible de la personalidad humana"*. La pubblicazione diceva che i voti fatti in convento non avevano senso perché gli uomini hanno il diritto di *"asociarse para fines útiles y morales, como lo*

---

<sup>634</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 330. San José, 18 de julio de 1884. Folio 376.

*proclaman hoy todas las Constituciones de los pueblos cultos.*”<sup>635</sup> I conventi, insomma, non avevano posto nella società attuale, perché non producevano nessun beneficio alla società. Come è ovvio, quanto era stato scritto voleva giustificare la legge del 22 luglio, che era stata proposta al Congresso del Costa Rica il 24 giugno 1884, da parte di Vicente Segreda, considerato uno dei principali esponenti liberali del Costa Rica.<sup>636</sup>

Il 24 luglio 1884 gli stessi che si erano firmati “*Unos Costarricenses*” stamparono un nuovo testo intitolato “*Parangón. Un Obispo Costarricense Cristiano y un Obispo extranjero Romanista*”. Nel testo, come suggeriva il titolo, si faceva un paragone tra l’espulsione di Mgr. Llorente (analizzato nel capitolo III) e la reazione di Mgr. Thiel nel momento del suo allontanamento dal Paese. Si raccontava che quando Mgr. Llorente fu espulso del Paese disse solo: “*Cúmplase los altos designios de la Divina Providencia, sin cuya voluntad no se mueve ni la hoja de un árbol; estoy listo; y marchó bendiciendo a todos y acompañado llamado de todos los que lo encaminaron*”. Invece, Mgr. Thiel:

se negó á [sic] obedecer la intimación, y cuando un ciudadano en aquellos gravísimos momentos tratando de salvar el decoro, evitando indispensables actos materiales de la autoridad, le suplicara y le hiciera entender que debía acatar la orden Suprema y cumplir, porque todo poder viene de Dios, el Ilustrísimo Señor Obispo no tuvo más que palabras de maldición, que no repetimos por respeto á [sic] la dignidad de que se halla investido.

¡Qué diferencia entre el hijo de nuestra patria y el hijo de la patria ajena!”

---

<sup>635</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 330. Senza posto né data. Folio 377-379v.

<sup>636</sup> C.VARGAS, *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*, Ediciones Guayacán, San José, Costa Rica 1991, p 144.

Con questa dichiarazione si volevano dimostrare tre cose. La prima è la manipolazione dell'informazione perché, come si è visto nel III Capitolo, Llorente non esce dal Paese benedicendo a destra e a manca, ma bensì con l'intenzione di scomunicare il presidente Mora. Il secondo proposito era quello di presentare Thiel alla maniera di un sovversivo rivoluzionario pronto a sovvertire l'ordine stabilito. Infine, si vuole sottolineare la sua condizione di straniero, nonostante fosse già in possesso della cittadinanza costaricana. Questi ultimi temi saranno utilizzati successivamente dal governo del Costa Rica per spiegare l'espulsione del vescovo, così come per chiedere alla Santa Sede l'avvicendamento del vescovo con un costaricano di nascita. Tutte queste pubblicazioni volevano dimostrare al popolo, alla comunità internazionale e alla Santa Sede che le decisioni dei governanti costaricani erano corrette ed erano state assunte per difendersi da un vescovo che era nemico dello Stato e della nazione che gli aveva aperto le porte.

Un settore della gerarchia cattolica e un'altra parte del clero “non reagì alle provocazioni”, anzi interpretò quegli eventi radicali, come l'espulsione del vescovo e la promulgazione delle leggi anticlericali, come un tema che non aveva intaccato la stabilità del Paese e la religiosità dei costaricani. L'8 ottobre 1884 una Lettera Pastorale di Antonio del Carmen Zamora, governatore della Diocesi in assenza di Thiel, accennava al fatto che i proclami alla rivoluzione contro il governo non avevano senso. Zamora non dava importanza alle ragioni di chi protestava con il pretesto che la religione cattolica si trovava in pericolo a causa delle decisioni del governo. Zamora rafforzava così il sentimento di sottomissione al potere civile citando il passo di San Paolo: “*omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*”; inoltre ricordava che “*Dad á Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César*” e insisteva che la Chiesa cattolica non correva nessun rischio e per questa ragione finiva la



Lettera Pastorale chiedendo ai sacerdoti della diocesi di dimostrare al popolo “*en sus pláticas la grave falta que comenten los que se alistan en planes revolucionarios contra la autoridad constituida, y los graves males que acarrearán a la religión y a la patria.*”<sup>637</sup>

La lettera scritta da Zamora conteneva delle ragioni forse incomprensibili ad una prima lettura. La Lettera Pastorale venne redatta dalla Curia per due motivi. Il primo fu il sollevamento armato provocato dal sacerdote Víctor Ortiz a San Rafael di Cartago. Ortiz contrariato dalla passività dei fedeli, ma anche dall'indifferenza del clero, si armò di bastoni e coltelli per prendere la caserma militare di Cartago. Il gruppo rivoluzionario era composto da soli otto uomini, un numero ovviamente insufficiente per un'azione sovversiva, tanto che la “rivoluzione” finì lo stesso giorno in cui era iniziata, alla fine del mese di settembre 1884.<sup>638</sup> Il governo, però, prese sul serio quel tentativo di ribellione. Dimostrava, infatti, che sarebbe potuto apparire un gruppo meglio organizzato di quello di Ortiz e, con la scusa di riportare il vescovo in Costa Rica avrebbe ordito un colpo di Stato. Il timore era fondato. Nel 1859, un gruppo di golpisti si era sollevato contro il presidente Juan Rafael Mora Porras proprio con quel pretesto, quando invece il proposito reale della rivolta era quello di liberarsi di Mora Porras. Il governo fece pressione sul governatore della diocesi perché prendesse posizione e lo facesse a favore dell'autorità civile. Dopo essere stato redarguito da Thiel ed il suo scritto fosse dichiarato eretico, nonché essere stato censurato dalla Santa Sede, Antonio del Carmen Zamora si difese confermando di aver scritto la lettera pastorale sotto pressione del governo.

---

<sup>637</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 330. San José, 18 de octubre de 1884. Folio 390-391.

<sup>638</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 199.

Il secondo testo, nato dal seno della Chiesa cattolica costaricana, fu ancora più forte della lettera pastorale e causò maggiori conseguenze ai firmatari e al rapporto Stato-Chiesa. Il testo, pubblicato il 10 ottobre 1884, e firmato da 31 sacerdoti della diocesi, prendeva come spunto la vicenda di due sacerdoti accusati di criticare il governo e di preparare una ribellione contro di questo. I firmanti lamentavano l'accaduto, in quanto non ritenevano che il governo dovesse essere attaccato dal clero. I trentuno sacerdoti si schieravano contro i loro compagni *“sediciosos... que han desplegado toda clase de calumnias contra los altos funcionarios del Estado; y entre ellas la de que pretenden destruir la religión del país”*. Per i firmatari non era successo un gran che, perché:

¿No se está viendo que después de los extrañamientos del 18 de julio último, los templos han continuado abiertos á [sic] los fieles, los oficios divinos practicándose y el Evangelio explicándose ya sin odiosas alusiones personales, en la cátedra de la verdad? ¿No se está viendo la solicitud con que la autoridad civil facilita y procura la acertada provisión de los curatos, y cómo del Tesoro nacional se subvencionan los incongruos? ¿No se está viendo la considerable suma que de las rentas del Estado, á [sic] pesar de lo exiguo [sic] de éstas y de los apuros de la Administración, se entrega mensualmente al tesoro eclesiástico por gastos del culto? ¿No se está viendo cómo en las escuelas se instruye á [sic] los alumnos en la religión que profesamos? Y en fin, ¿no se comprende que cuantas medidas se han tomado hasta ahora por los Supremos Poderes de la República, que tengan alguna relación con los asuntos de la Iglesia, tienden a la futura guarda y prosperidad bien entendidas de la misma?<sup>639</sup>

Il messaggio era chiaro: a questi trentuno sacerdoti non importava di essere senza vescovo, perché comunque lo Stato continuava a pagare per le proprietà della Chiesa e nelle

---

<sup>639</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 330. San José, 10 de octubre de 1884. Folio 392-392v.

scuole gli studenti ricevevano ancora le lezioni di religione. Il fatto curioso è che la prima firma del documento è quella di Francisco Calvo, da sempre vicino a José María Castro Madriz, Bernardo Soto, Lorenzo Montufar, Vicente Segreda e al presidente Próspero Fernández, tutti suoi compagni al tempo della massoneria. I 31 firmanti non rappresentavano la maggioranza del clero, come affermato più tardi anche dallo stesso governo a Roma, perché nel 1880, quando Thiel assunse la direzione della diocesi vi erano 97 sacerdoti, numero che nel 1884 era aumentato a più di cento. Quello che si può affermare con sicurezza è che i firmatari facevano parte di coloro che osteggiavano Thiel e la sua politica e che si caratterizzavano per una visione non molto ortodossa del clero. Ad esempio, Francisco Calvo e Francisco Pio Pacheco erano ancora accusati di appartenere alla massoneria e, anche se non lo erano, la loro amicizia con i personaggi sopra menzionati li faceva apparire almeno sospetti di collusione con il potere civile. Tra gli altri firmanti, Felipe Vargas era un prete che viveva sotto l'influsso di Calvo, come dimostra il suo comportamento ai tempi della prima vacanza della diocesi e Pedro Arnáez era invece il sacerdote che aveva pubblicato nel *"El Correo Español"* che la salvezza poteva essere trovata anche al di fuori della Chiesa, causando una forte reazione da parte del clero costaricano.

L'ultimo documento scritto da un reverendo che difendeva l'azione del governo uscì il 21 ottobre 1884, con la firma di José Victorio Mayorga, che aveva già sottoscritto anche il documento del 10 ottobre. Il suo nuovo intervento ribadiva la sua posizione a fianco del governo. Nelle prime parti della lettera attaccava coloro che volevano ribellarsi contro l'ordine costituito e quindi chiedeva ai cattolici prudenza e moderazione verso un governo che non aveva fatto nulla di male. Inoltre, dichiarava che il governo si comportava come doveva e che *"no perturba no perturbara [sic] como lo vereis [sic] seguidamente, las*

*prácticas de la religión que profesamos*”, fatto che dimostrava che il governo non aveva nulla contro la Chiesa, ma che si interveniva contro coloro che esasperavano i limiti stabiliti dai loro incarichi. Questo nuovo intervento ratificava l’opinione che il clero costaricano si trovava diviso, non solo dai tempi della prima vacanza, bensì da ben prima e che il lungo periodo di nove anni senza vescovo non aveva fatto altro che aumentare le lotte e le divisioni nella diocesi del Costa Rica. Esistevano almeno trentuno sacerdoti che non consideravano il loro vescovo come il pastore e la testa pensante di cui aveva bisogno la Chiesa nazionale. Per questo non sembra strano che Francisco Calvo chiamasse Bernardo Thiel un “uomo cattivo e perverso”, anche se egli, insieme ai liberali-massoni, aveva influito molto per farlo diventare vescovo.<sup>640</sup> Questo gruppo di sacerdoti molto influenzato da Calvo e dalla sua visione del mondo, si mostrò accondiscendente con il governo per dimostrare che la dichiarazione delle leggi “anticlericali” era un avvenimento dovuto per il bene della nazione, senza importare qualsiasi fosse stata la reazione del vescovo o della Santa Sede.

Il 7 dicembre il governo illustrò a Roma i motivi che lo avevano spinto ad allontanare Thiel dalla diocesi e i gesuiti dal Costa Rica, così come le ragioni che avevano provocato la promulgazione delle leggi annesse a quei provvedimenti. Nella lettera inviata al rappresentante del Costa Rica presso la Santa Sede il governo gli dava istruzioni perché giustificasse le decisioni. Il primo argomento affrontò il modo in cui Bernardo Thiel era diventato vescovo non per merito proprio, ma perché:

llegó a inmiscuirse con el señor General Presidente don Tomás Guardia, cuando éste sostenía la malograda presentación del padre Cabezas para Obispo de esta Diócesis, que logró se le propusiera en lugar de éste, no obstante que tanto los ciudadanos como el Jefe de la Nación

---

<sup>640</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 199.

habían hecho manifestaciones de no querer para tal cargo a sacerdote que no fuese natural de la República.

Questa digressione voleva dimostrare che né il governo né il popolo avevano voluto Thiel come vescovo, giunto alla mitra per un errato procedimento. Innanzitutto, Roma era consapevole che Thiel era stato presentato a Guardia, e a testimonianza di questo esisteva una lettera di Mgr. Bruschetti, che spiegava come era nata la candidatura di Thiel, diventato quindi vescovo e, a un certo punto, anche amato dal cattolico costaricano. Ciononostante il governo del Costa Rica aveva scoperto che il vescovo Thiel e i gesuiti avevano agito per fomentare una rivoluzione con lo scopo di impadronirsi del potere civile.

Con la “prova” della cospirazione di Thiel, il governo costaricano voleva dimostrare alla Santa Sede che il vescovo preparava il clero ed i fedeli ad uno scontro con le autorità laiche. Secondo le autorità costaricane, Thiel aveva inventato la vicenda del sacrilegio nella chiesa di La Merced. Quindi, aveva fondato il giornale «El Eco Católico», con il solo scopo di attaccare le autorità civili e la “*clase culta*” del Paese. Si diceva, poi, che Thiel proteggeva un altro giornale, «El Correo Español», proprietà di un “*carlista prófugo de España, arrojado de varias naciones por la virulencia de su pluma y aventurero de profesión, que se consagró a ridiculizar difamar y calumniar a los altos funcionarios y demás empleados civiles del país y a los patricios más conspicuos de la Nación*”. Le calunnie proseguivano con l’accusa che il vescovo aveva realizzato un censimento di coloro che non “*cumplían anualmente con el precepto de la confesión, lo cual no dejó de causar ciertas perturbaciones en el seno de algunas familias; toleraba la inmoralidad y relajada vida de clérigos que le eran adictos y que se prestaban a fomentar a discordia y crear dificultades al Gobierno.*”

Secondo il governo, Thiel era un bugiardo. La relazione a Roma continuava ricordando che il generale e presidente Próspero Fernández si riuniva in maniera costante con Thiel per parlare dello stato delle cose della Chiesa, specialmente di ciò che non andava bene. Il vescovo, dopo aver assicurato l'interesse a correggere le problematiche sorte, non interveniva o procedeva in maniera completamente opposta a quanto si era deciso. Secondo il testo della lettera, con quel comportamento Thiel riuscì a fare in modo che il "*General Presidente* *perdió y con justicia toda fe en las manifestaciones afectuosas y en cualquiera palabra que le empeñase el señor Thiel a quien debía ya considerar como un enemigo latente del Gobierno y un solapado perturbador del orden público*". Il governo, insomma, aveva deciso di dichiarare il vescovo Thiel nemico dello Stato e con quella dichiarazione, non c'era nessuno che avrebbe potuto ribaltare la decisione. Era ovvio che la sua espulsione dal Paese era "una necessità" per i governanti costaricani, che in questa maniera allontanavano un uomo ritenuto "pericoloso" per lo Stato costaricano e per l'ordine pubblico.

L'espulsione dei gesuiti venne invece giustificata nell'ambito di una questione migratoria. Il governo costaricano adduceva infatti che solo i primi tre gesuiti giunti nel Paese avevano ricevuto il permesso d'ingresso, ma che successivamente ne arrivarono altri tredici in maniera clandestina, che si comportavano da agitatori, cercando di influenzare con le loro idee la parte più semplice della popolazione. La principale accusa mossa contro di loro fu quella di "*alistar un criminal atentado contra su Representación Nacional*" (Presidente del Paese). A ragione di questa condotta, le autorità decisero di "*incluirlos en el extrañamiento del 18 de julio, cual lo demandaba la justicia y la conservación misma del Estado*." La lettera proseguiva giustificando l'abrogazione del Concordato, accordo viziato da un testo che "*desde su origen transgresivo de la Constitución política de este país... no podía tener*

*existencia legal*". Ciononostante, il governo costaricano avrebbe continuato ad elargire alla gerarchia della Chiesa cattolica le elargizioni pattuite.

Infine, si spiegava la ragione per la quale si passava alla secolarizzazione dei cimiteri. La lettera era firmata da José María Castro Madriz, che ricordava che la decisione di secolarizzare i camposanti obbediva *"a lo que han practicado la mayor parte de las Naciones cultas del orden católico al imperio irresistible de la opinión pública en este país, y al piadoso deseo de evitar la repetición de enojosas dificultades ocurridas entre las autoridades civiles y eclesiásticas a causa de algunas inhumanaciones"*. Si chiedeva, in chiusura, di affidare a Thiel un'altra diocesi fuori dal Costa Rica. Le porte della Repubblica erano chiuse per Thiel e per questa ragione si chiedeva al *"Santo Padre le confiera otra Diócesis mayor o lo mueva, a fin de que quede vacante la de esta República para llenarla canónicamente con otro eclesiástico oriundo de la mismas."*<sup>641</sup>

Tutte le accuse ed i ragionamenti del governo costaricano, non dimostravano e non apportavano prove tangibili sul comportamento errato del vescovo e dei gesuiti. A provocare l'intero processo delle leggi anticlericali del 1884 fu l'unione di diversi uomini d'ideologia liberale sia ai vertici del potere costaricano (Próspero Fernández, Bernardo Soto, Lorenzo Montúfar, José María Castro Madriz, Ascensión Esquivel, Jose y Carlos Durán) che guatemalteco con il generale Justo Rufino Barrios, presidente del Guatemala. Le leggi colpirono la gerarchia cattolica, ma non la religiosità del popolo costaricano. Lo scopo dei liberali costaricani era quello di controllare i vertici del cattolicesimo locale, per rafforzare il modello di Stato dove ogni sfumatura doveva sottostare all'ideologia dell'"ordine e

---

<sup>641</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 7. Ff. 27-30v.

progresso” liberale. Thiel, di carattere fiero ed indipendente, non si lasciò mai dominare da nessuno, promuovendo invece un processo di educazione del clero e dei fedeli e diventando così un problema per l’autorità civile.

Le leggi, come detto, erano state promulgate contro la gerarchia cattolica perché questa diminuisse il suo potere all’interno della società del tempo. Nessuna legge proibì la celebrazione dei sacramenti ed il diritto di riunione religiosa nei templi cattolici. La legge che “vietava” la realizzazione di processioni all’esterno delle chiese senza il permesso del governo civile esisteva già prima della creazione della diocesi nel 1850 e a confermarlo esistevano i permessi concessi negli anni 1863, 1864, 1867, 1869, 1871 y 1873<sup>642</sup>, per la realizzazione della processione del patriarca San Giuseppe nella capitale, come del Corpus Christi del 1872, per la quale si chiedeva l’autorizzazione civile per il percorso che portava: *“de la Iglesia que hoy sirve de Catedral se dirigirá hacia el Sur hasta la esquina de Saturnino Tinoco: de este punto caminará al Este hasta la esquina del cuartel principal, de allí se dirigirá la Norte hasta la casa de Doña Josefa Bolandi de Echandi, desde cuya esquina caminando al Oeste regresará a la Iglesia de la Merced”*.<sup>643</sup> Il permesso venne concesso in ogni occasione. Anche il caso del sacerdote Krauwitg dimostra che lo scopo del governo era quello di evitare l’ingerenza della gerarchia cattolica negli affari della società civile. La richiesta del suo allontanamento venne causata dal lavoro svolto dal religioso nella comunità di Puntarenas, dove Krauwitg affrontò la massoneria, l’incredulità e la “cattiva” educazione religiosa della popolazione. Fernández, sotto l’influsso dei suoi alleati, chiese a Thiel la rimozione del sacerdote, per dimostrare l’onnipotenza dello Stato. L’influsso del presidente guatemalteco Barrios era evidente. All’indomani dell’espulsione di Thiel e dei gesuiti

---

<sup>642</sup> ANCR. Gobernación 27.313. Folios 48, 51, 57, 67 y 73. Tutte le sollecitudini furono inviate dalla Curia di San José.

<sup>643</sup> ANCR. Gobernación 27.313. Folio 71, del 25 de mayo de 1871. San José, Costa Rica.



il governo costaricano informò Barrios di quanto accaduto ed il presidente del Guatemala rispose congratulandosi, considerando che era stata presa la migliore decisione per il bene del popolo.<sup>644</sup>

Poco più di un anno dopo l'espulsione del vescovo, il governo del Costa Rica inviò a Roma una seconda lettera, dove spiegava nuovamente il perché dell'allontanamento del vescovo. Con data del 19 agosto 1885 e firmata nel "*Palacio Nacional de Costa Rica*". Quella era una lettera di istruzioni al Marchese di Lorenzana, dove gli si chiedeva di comunicare alla Santa Sede che il governo era entrato in possesso di alcune lettere di Mgr. Thiel, che corroboravano il suo coinvolgimento in una rivoluzione in Costa Rica. Il governo accusava Thiel di guidare dall'estero una rivolta (Thiel, dopo essere stato a Roma per informare i motivi della sua espulsione, rimase fino al giorno del suo ritorno a Panama), facendo di tutto per "*lanzar a este país [sic] a la revolución, contrariando así sus deberes de sacerdote y de ciudadano*". A dimostrazione del fatto che il tentativo era reale, il governo adduceva gli episodi della rivolta guidata dal sacerdote Ortiz a Cartago, che avrebbe seguito ordini diretti del vescovo. Il governo affermava di avere le prove che confermavano le intenzioni di Thiel, ossia alcuni documenti ritrovati nel doppiofondo di un cofanetto. Si trattava di una lettera indirizzata ad Antonio del Carme Zamora, governatore della Diocesi, una generica circolare rivolta al clero, la copia della decima Lettera Pastorale e una comunicazione dove si sospendevano sette sacerdoti. Secondo il governo, questi religiosi non avevano altra colpa se non quella di aver scritto una lettera riportando la verità dei fatti a favore delle leggi decretate e quindi di essere contrari alle intenzioni di alcuni di "*haberse lazado a la revolución para traer al Señor Obispo*". Con questa affermazione il governo dimostrava di non essere schierato contro la Chiesa cattolica, ma bensì solo contro chi stava operando contro l'autorità civile.

---

<sup>644</sup> BLANCO, 1884 *El estado, la iglesia y las reformas liberales*, p.169.

Si diceva, inoltre, che la Pastorale conteneva qualcosa di più che semplici orazioni, ossia che nelle preghiere erano racchiuse delle incitazioni per i sediziosi. Di nuovo, il governo qualificava Thiel come bugiardo, perché nella Lettera Pastorale invece di rispettare il potere civile, agiva contro di esso. Nella lettera indirizzata a Zamora, compariva una frase scritta da Thiel: “*La Pastoral está hábilmente [sic] escrita y el Gobierno mas [sic] bien la agradeceran*”. Secondo le autorità si trattava di una frase che rivelava le reali intenzioni del vescovo, che cercava di procurare una ribellione nel Paese. Il governo faceva sapere a Roma che le intenzioni di Thiel non erano né pacifiche, né giuste, altrimenti perché nascondere i documenti nel doppiofondo di un cofanetto? Nella stessa lettera, poi, era anche visibile un messaggio in chiave scritto dal vescovo, dove venivano citate le parole: “*revolución, Gobierno, Ministros caer*”. Per questa ragione il governo affermava che Mgr. Thiel era “*un caudillo político [sic] de aquellos que no se reparan en medios, siquiera sean los muy terribles de una conflagración [sic] social, para llevar a cabo los planes de dominación [sic] que talvez [sic] en enfermizos delirios han acariciado*.” Inoltre, che “*Los escritos del Señor Thiel no predicán la paz, llaman á [sic] la guerra... son proclamas de trastornador que merece ser sometidos a la jurisdicción de los tribunales*.”

La lettera era stata scritta perché il governo costaricano pensava che Thiel fosse un bugiardo a cui non si poteva credere. Nelle lettere in mano alle autorità, il vescovo accennava che ogni sua decisione era stata presa in obbedienza a ordini ricevuti da Roma; in questo senso il governo costaricano avvertiva la Santa Sede di non credere che tali indicazioni che coinvolgevano Roma nella vicenda fossero veritiere. La lettera, firmata da Ascensión Esquivel, terminava con una richiesta alla Santa Sede: per il bene della diocesi, del popolo e del governo del Costa Rica chiedeva “*la separación del Señor Thiel de esta Diócesis, [sic]*

*bien sea promoviendolo [sic] o trasladandolo á [sic] otro lugar.*”<sup>645</sup> Infine, la Santa Sede veniva messa al corrente del processo giudiziale istituito per la vicenda delle lettere del vescovo Thiel. Il processo riguardava Ignacio Rodó, spagnolo di nascita, che aveva con sé il cofanetto dal doppiofondo. Rodó aveva confermato che lo scrigno conteneva 245 copie di una circolare di Thiel diretta ai sacerdoti della diocesi; 78 esemplari della 10ª Lettera Pastorale; 101 copie della sospensione dei sette sacerdoti; 31 copie di una lettera dove si riconosceva la firma del Pro Segretario del vescovo Thiel; due esemplari di canti e musica composta da un religioso della Compagnia di Gesù, Luis A. Gamero; più otto fogli e 15 lettere.<sup>646</sup>

Dopo le leggi “anticlericali”, l’espulsione e le accuse di rivoluzionari, traditori, bugiardi e rivoltosi rivolte al vescovo e ai gesuiti, sono lecite alcune domande sul comportamento della Santa Sede e dello stesso Thiel. Come reagì la Santa Sede di fronte alle nuove leggi, all’espulsione del suo vescovo tacciato di tali pesante? Come si comportò Roma alla proposta del governo di dichiarare la sede vacante e di conseguenza di assegnare a Thiel un’altra diocesi? Cosa fece Thiel durante il periodo di quasi due anni che durò il suo esilio? Era davvero Mgr. Bernardo Thiel un agitatore di masse? Era un traditore, un bugiardo ed un ribelle, come suggeriscono i documenti, oppure stava solo eseguendo ordini superiori? Che destino attendeva i sacerdoti della Compagnia di Gesù? Come si sviluppa la disputa, di fronte alle forti accuse contro Thiel e la promessa fatta da Próspero Fernández di non riaprirgli le porte della Repubblica? Come istruì la Santa Sede Mgr. Thiel non solo durante l’esilio, ma

---

<sup>645</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885, Pos. 62-63, fasc. 10. Ff. 16-21v.

<sup>646</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885, Pos. 62-63, fasc. 10. Ff. 37-50.

anche per il suo ritorno al Paese? Queste sono le domande alle quali verranno date le risposte nelle seguenti sezioni del capitolo.

### **3.1.1 La posizione della Santa Sede davanti alla dichiarazione delle leggi del 1884 e le soluzioni alla disputa**

Mgr. Thiel fu espulso dal Paese il 18 luglio 1884 e due mesi dopo, da Washington, capitale degli Stati Uniti, informava la Santa Sede sui fatti inerenti il suo allontanamento dalla diocesi. Nella missiva, scritta in latino, comunicava che “*Mecum expulsi fuere 18 patres Societatis Iesu, unus sacerdos ex clero saeculari, et 6 sacerdotes traslati fuere ad montes inhabitatos.*”<sup>647</sup> Mgr. Thiel diceva di non conoscere i motivi della sua espulsione, ma che nel porto di Limón, nei Caraibi costaricani, gli venne comunicato che questa avveniva in quanto ritenuto turbatore dell’ordine pubblico e della pace. Il vescovo metteva al corrente i suoi superiori sulle nuove leggi che regolavano l’ingresso degli ordini religiosi, la secolarizzazione dei cimiteri, l’educazione laica e l’annullamento del Concordato. Alla fine informava il cardinale Ludovico Jacobini, Segretario di Stato della Santa Sede, che “*Remanebo hic usque ad diem 5 septembres sperans me novas recepturum notitias, et tunc Roman ibo ut informem personaliter Vostram Eminentiam.*”<sup>648</sup> Le informazioni inviate da Thiel erano già a conoscenza di Roma che le aveva ricevute dalla Giamaica, per mezzo del Vicario Apostolico dell’isola, Thomas Poter, che aveva avvisato Roma dell’arrivo del vescovo del Costa Rica, accompagnato da un sacerdote e da diciotto gesuiti. Mgr. Poter riferiva alcuni dettagli non menzionati da Thiel, in speciale modo la maniera in cui furono espulsi dal Paese i gesuiti che dovettero abbandonare il Liceo che amministravano, lasciando

---

<sup>647</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885, Pos. 51-56, fasc. 4. Ff. 55-56.

<sup>648</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885, Pos. 51-56, fasc. 4. Ff. 55-56.

120 allieve senza educazione. La loro espulsione fu brusca e durò pochi minuti, in un tempo così breve che non permise loro di portare con sé molto. Quando arrivarono in Giamaica si trovavano tutti in buona salute e il rettore disponeva di un assegno di \$1000.<sup>649</sup> Fu così che la Santa Sede venne informata che la Chiesa cattolica in Costa Rica era rimasta senza guida e che i gesuiti erano stati allontanati dal Paese.

Thiel compì con quanto aveva promesso e arrivò a Roma per dare personalmente spiegazioni degli avvenimenti, così come per informare sullo stato della diocesi. Il vescovo produsse la sua testimonianza il 26 settembre 1884.<sup>650</sup> Nel rapporto Mgr. Thiel spiega i particolari del suo esilio, un processo iniziato con la dichiarazione del governo contro la presenza degli ordini religiosi, seguita dalla proposta di vietare l'insegnamento della religione nelle scuole, legge che non avrebbe potuto accettare in silenzio. Si trattava di due fatti che, con gli avvenimenti accaduti tra il 1883 e il 1884 e di cui si è parlato in questo capitolo, portarono alla sua espulsione. Per Mgr. Thiel a decretare il suo allontanamento non fu precisamente il presidente Fernández, che qualificava come “*homo militaris, pacis publicae studiosissimus, sempre dispositus ad ea omniaremovenda quae pacem publicam perturbare possent in religione non instructus, quaestiones actuales de necessitate instructionis religiosae de matrimonio cristiano, non intelligit*”, ma certi personaggi a lui vicini che lo influenzavano e che furono determinanti, durante la sua assenza dalla capitale, per mettere in vigore le leggi contro la Chiesa cattolica. La parte più importante del rapporto presentato da Thiel fu l'ultima, dove annunciava che: “*In exilio statui nihil omnino facere*

---

<sup>649</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885, Pos. 51-56, fasc. 4. Ff. 62-63.

<sup>650</sup> Questo rapporto, così come altri scritti da Thiel durante la sua permanenza a Roma saranno utilizzati in due capitoli: in questo IV capitolo e nel capitolo VIII, dove si parlerà del processo di romanizzazione del clero costaricano. Processo nel quale Thiel giocò un ruolo molto importante, perché fu lui che stabilì la norma di informare quasi annualmente alla Santa Sede sull'andamento della Diocesi, della politica nel Paese, così come degli avvenimenti che interessavano la regione centroamericana.

*inconsulta Sancta Sede, nullam omnino protestationem scribere nisi a superioribus illud mihi suadetur.*”<sup>651</sup> Mgr. Thiel affrontò l’esilio su queste basi, dimostrando la più completa disposizione a fare solo quanto gli venisse indicato dalla Santa Sede. Più avanti si vedrà che tutto quanto scritto e detto da Thiel fu disposto dalla Santa Sede. Il comportamento di Thiel dimostrò la sua attitudine legata e per questa ragione Roma non pensò mai di allontanarlo dalla diocesi o di credere alla versione fornita dal governo costaricano.

Mgr. Thiel fu sempre un uomo rispettoso e obbediente alla gerarchia romana. Per questa ragione si trasferì a Panama, e come spiegò nella decima Lettera Pastorale del 26 aprile 1885, scritta proprio in Panama, il Papa gli aveva promesso che avrebbe fatto di tutto per:

arreglar todos estos asuntos con el Gobierno de Costa Rica, indicándonos además que estuviésemos en Centro América cerca de nuestra Diócesis. Pero al llegar a Panamá tuvimos noticia de que Nicaragua y El Salvador nos habían cerrado sus puertas. Juzgando entonces demasiado difícil la comunicación con nuestro obispado, desde otros puntos de Centro América, nos hemos quedado en Panamá, aguardando una resolución definitiva<sup>652</sup>

Il 28 novembre 1884, Mgr. Thiel si trovava già a Panama da dove inviò una lettera a Roma. Da questo momento in poi, il vescovo riportava costantemente alla Santa Sede ogni dato che gli arrivava dal Costa Rica e allo stesso tempo chiedeva consiglio su come procedere. Il 28 novembre scriveva di aver ricevuto dal Costa Rica l’informazione su chi fossero i responsabili del suo esilio e delle altre leggi promulgate contro la Chiesa: “*non habuisset aliam causam quam ambitionem [“paucorum”: illeggibile] sacerdotum et*

<sup>651</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885, Pos. 51-56, fasc. 4. Ff. 67-75.

<sup>652</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 662.

*speculationem nonnullarum hominum laicorum qui eo motivo Gubernium contra Ecclesiam incitaverunt*".<sup>653</sup> L'informazione era confermata in un'altra missiva del 9 dicembre 1884, insieme alla quale Thiel inviava il testo del 10 ottobre 1884, firmato dai trentuno sacerdoti simpatizzanti del governo. Nell'epistola del 9 dicembre, Thiel riferiva di non aver preso nessuna decisione contro i firmanti per due motivi. Il primo era che il Vicario Generale gli aveva assicurato che la maggioranza aveva firmato perché costretta e che in quel momento i sacerdoti erano pentiti di quel gesto e il secondo motivo era di voler attendere istruzioni da Roma, perché lui "*Praefero me censuratum ivi propter nimiam prudentiam, quam propter imprudentiam*".<sup>654</sup> La richiesta si doveva al fatto che Thiel, prima di arrivare a Panama, aveva chiesto al cardinale Jacobini istruzioni su come doveva procedere durante l'esilio. In una lettera del 5 gennaio 1885, Thiel confermava che il 24 novembre 1884 aveva ricevuto una missiva nella quale il cardinale gli esprimeva di rimanere a Panama e di non fare nulla per il momento onde evitare di peggiorare la situazione diplomatica tra il governo di Costa Rica e la Santa Sede.<sup>655</sup>

Nella lettera del 5 gennaio 1885, Thiel presentava un nuovo rapporto sulla situazione del Paese, indicando i responsabili del suo allontanamento dal Costa Rica nelle persone di Castro Madriz e Julián Volio. José María Castro Madriz, ministro di Culto, massone grado 33, era adirato con lui perché aveva avversato dei suoi amici sacerdoti, inviandoli ad esercitare il sacerdozio in angoli remoti del Paese. Julián Volio, invece, era stato Segretario della Curia Episcopale ai tempi di Mgr. Llorente, era massone grado 33 e in quel momento era "*consultor intimus Gubernii ejusque advocatus*". La causa del suo disagio risiedeva nella

---

<sup>653</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 7. Ff. 14.

<sup>654</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 7. Ff. 20.

<sup>655</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 7. Ff. 23-23v.

visita pastorale di Thiel alla comunità di San Ramón, dove Volio aveva aperto una biblioteca che conteneva libri di Victor Hugo, Dumas y Knox, circostanza che aveva spinto il vescovo a vietare ai cattolici l'entrata alla biblioteca. In seguito a quell'ordine, il sacerdote della comunità per essere "*homo minus instructus et zelo imprudenti* [*"pumotes"* illeggibile] *cum jam abessem, publicavit excommunicationem contra omnes qui bibliotecam frequentarent.*" Mgr. Thiel denunciava la presenza nella trama di altri due massoni, di grado 3 e 18, che avevano cospirato contro di lui, di cui però non conosceva il nome e quindi rammentava che il Presidente si trovava "*ex aliquo tempore indispositus erat quia certos parochos non immediate removi ad eius nutum.*" I nemici del vescovo non erano solo uomini del governo, ma si trovavano anche all'interno della Chiesa vi erano sacerdoti a lui contrari, esacerbatissimi dagli ordini del vescovo che li obbligavano a lasciare la vita di concubinato per dedicarsi invece agli esercizi spirituali o ad assistere alle conferenze del clero. Tra questi religiosi si trovava il famoso sacerdote "*sovversivo*" Francisco Calvo, che risultava fondatore di 17 logge massoniche e alla testa di un gruppo di "*sacerdotes invidiosi et aspirantes, adhuc non quieta praetensione et ambitione multorum, utut sunt ignavi*", che credevano fosse cosa semplice negoziare con la Santa Sede sui titoli ecclesiastici una volta ottenuto l'allontanamento di Thiel. Alla fine Thiel concludeva ricordando di aver adempiuto ai due compiti incaricatigli dal Santo Padre, il primo di scrivere al Presidente della Repubblica chiedendogli il permesso di amministrare la diocesi dall'estero e il secondo di scrivere all'Arcivescovo di Bogotá. Il presidente rispose che per lui non c'era nessun problema che Thiel amministrasse la diocesi costaricana da Panama. L'Arcivescovo di Bogotá gli confermò, invece, che non poteva entrare in Costa Rica, perché secondo il governo costaricano, era stato provato che Thiel



fosse un turbatore dell'ordine pubblico e che per il bene dello Stato e la "*oppositionem cultae societatis (muratores)*" il ritorno sul suolo costaricano era impossibile.<sup>656</sup>

Nella lettera del 5 gennaio Thiel spiegava alla Santa Sede che il problema era nato a causa dell'influsso della massoneria nella classe governante del Paese. Per Thiel c'erano quattro punti da tenere in conto per comprendere il suo allontanamento. Il primo era che i massoni si opponevano al suo rientro, rendendo moralmente impossibile il ritorno visto che le pubblicazioni di tendenza massonica dominavano l'opinione pubblica. La seconda era che il Presidente, i Ministri e i consiglieri del governo erano appunto massoni o si trovavano sotto l'influsso della setta. Il terzo era che gli uomini influenti del Paese non si sarebbero stancati fino a raggiungere i loro propositi, che prevedevano non solo il confino del vescovo ma anche la destituzione dalla carica. Il quarto punto era che chi lo appoggiava, non protestava per timore di rappresaglie da parte del governo. Oltre a questo, Thiel si lamentava che una parte del clero appoggiava quella situazione e si augurava che l'esilio durasse il maggior tempo possibile. La sua missiva terminava sottolineando che i costaricani non conoscevano tutti questi dettagli e che con il passare dei giorni perdevano la fede e le buone abitudini che la religione cattolica procurava.<sup>657</sup>

Ricevute le informazioni, il cardinale Jacobini rispose a Mgr. Thiel il 23 marzo 1885, in una lettera in latino, dove spiegava in maniera chiara e ferma come avrebbe dovuto comportarsi il vescovo non solo con il governo, ma anche con il clero locale e i fedeli costaricani. Il cardinale ingiunge a Thiel di rompere immediatamente il silenzio che lui stesso gli aveva imposto alla fine del 1884. L'intenzione di Jacobini era quella di intervenire per

---

<sup>656</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 7. Ff. 23-25v.

<sup>657</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 7. Ff. 25v.

contrastare le dichiarazioni di una parte del clero costaricano, che dalla capitale stava alimentando ragioni estranee al pensiero della Santa Sede e del vescovo. Il cardinale avvisò Thiel di scrivere una Pastorale nella quale doveva esporre la dottrina cattolica sull'obbedienza sia nell'ambito civile che in quello ecclesiastico.

Jacobini espresse a Thiel di difendersi da tutte le accuse che erano state costruite contro di lui, visto che non era stato provato nulla ed ogni addebito si basava quindi sulla calunnia. Il cardinale credeva che il lavoro di Thiel, svolto in buona fede a favore dei fedeli e del clero, non era stato capito da un gruppo della società costaricana. C'era bisogno quindi di spiegare il perché di questo equivoco e che la condotta di Thiel aveva come unico scopo l'unione dei fedeli costaricani. Il porporato spiegava a Thiel di scrivere la lettera pastorale con attenzione, in maniera che il suo significato non venisse travisato. Anzi, con essa doveva richiamare i fedeli all'obbedienza civile e alle leggi dichiarate dallo Stato, sempre e quando non fossero in contrasto con i precetti della Chiesa cattolica. Jacobini ricordava a Thiel che la pastorale doveva dichiarare che esistevano due autorità per grazia di Dio, una che doveva propiziare la tranquillità degli affari secolari e un'altra per la salvezza eterna, e che entrambe dovevano sorvegliare che "*quae sunt Caesaris Caesaris, quae sunt Dei Deo*".

Il Segretario della Santa Sede suggeriva a Thiel come doveva comportarsi con il Vicario generale per la pastorale dell'8 ottobre e con i 31 sacerdoti che avevano firmato il documento del 10 ottobre. Jacobini raccomandò a Thiel di informarli segretamente che per nessun motivo, in un momento così grave dopo i fatti del 1884, potevano dissentire dalla voce del loro Pastore. Il Cardinale sosteneva che bisognava comunque punire i sacerdoti più renitenti, sottolineando però che il provvedimento era necessario e che il vescovo attuava con

divina misericordia. Con queste indicazioni Thiel si preparò a redigere tre documenti: una circolare ai sacerdoti, una Lettera Pastorale e la sospensione di sette sacerdoti.

Prima di redigere i testi, Thiel inviò due lettere alla Santa Sede, una, il 20 marzo e l'altra il 21 maggio 1885. Nella prima, tra le altre cose, annunciava che il Presidente del Costa Rica, Próspero Fernández, era morto l'11 marzo nella stessa stanza dove aveva firmato l'espulsione del vescovo. Inoltre, Thiel informava che gli uomini che avevano avuto qualche implicazione nel suo esilio e nella dichiarazione delle "leggi anticlericali", quasi per disegno di Dio versavano in cattive acque. Francisco Calvo era afflitto da una grave malattia, Lorenzo Montufar e Vicente Segreda erano in carcere accusati di un piano di sedizione. Il ministro del Culto, Castro Madriz, dovette rinunciare all'incarico su richiesta del nuovo presidente Bernardo Soto, mentre Julián Volio era moribondo a causa di un cancro che lo aveva colpito al viso.<sup>658</sup> Thiel informava che "*post mortem praesidis Fernandez ejus minister Bernardus Soto gubernium ascipit. Non habeo multam spem novum praesidem me esae revocaturum. Nam est murator et juvenis inexputus*". Finiva la lettera comunicando che tutta la regione centroamericana si trovava in "*status belli*" perché il presidente del Guatemala, Barrios, si

---

<sup>658</sup>La tradizione popolare racconta che il popolo cominciò a credere che la "strana" morte di Próspero Fernández fosse dovuta ad una punizione di Dio per l'espulsione del vescovo Thiel. Nell'Archivio dell'Arcidiocesi di San José c'è una lettera dove è lo stesso Thiel ad affermare questa circostanza, senza farla riferire al popolino. Sulla morte di Fernández scrisse: "*Rara es la circunstancia de la muerte de Don Prospero (Q.E.P.D.). La providencia ha hablado muy claramente al pueblo y ha protestado en mi lugar. Y la Escritura Sagrada se dice: Mihi (a Dios) vindicta et ego (Dios) retribuam. Cuando uno se entrega en manos de la Providencia, ésta se encarga de la suerte de uno y hace nuestro negocio mejor que nosotros lo podemos hacer.*"

Thiel presentava lo strano decesso come una punizione di Dio contro quegli uomini che procuravano il male alla Chiesa. Contro Castro Madriz scrisse: "*Yo me temo que Dios castigará muy severamente al Dr. Castro por el mal tan grande que hace á [sic] la Yglesia [sic]. Solo un ciego no ve el castigo que recibió el Presidente Fernández, pues como Dios ha comenzado, debemos suponer que continuará porque El no hace las cosas a medias.*"

Per questi strani fatti della vita o per coincidenza, la moglie di José María Castro Madriz, Pacífica Fernández, morì il 31 maggio 1885, meno di due mesi dopo il "presagio" di monsignor Thiel. Ancora più strano fu che alcuni giorni dopo la morte della moglie, Castro Madriz scrisse abbattuto e anche con certo senso di pentimento a Thiel raccontando quanto era successo.

Questa informazione si trova in: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 305. Panamá, 7 de abril de 1884. Folio 268-271. La lettera ha la qualificazione di "*Reservada*" con la calligrafia di Thiel.

era dichiarato Comandante delle forze armate di tutti i Paesi della regione. Thiel scriveva che, stando così le cose, poteva essere richiamato in patria dal nuovo Presidente.<sup>659</sup>

Nella lettera successiva del 21 maggio, Mgr. Thiel scriveva alla Santa Sede che avrebbe sospeso un totale di sette sacerdoti. La decisione era stata presa dopo aver ricevuto il rapporto di Carlos Gey, un sacerdote tedesco che aveva conosciuto negli Stati Uniti e che era diventato il suo segretario personale (il prete era anche dottore in Teologia e in Diritto Canonico dell'Università di Innsbruck). Thiel gli aveva dato il compito di verificare che “*1° de variis et repetitis scandalis nonnullorum sacerdotum, qui absentia pastoris et protectione gubernii freti, omni decore sacerdotali post habito, populum fidelem graviter offenderum. 2° de falsis et scismaticis doctrinis quae a nonnullis prae dicabantur.*”<sup>660</sup>

La relazione presentata da Gey nominava argomenti di cui Thiel era già a conoscenza, ma che confermavano quanto riferito da altri sacerdoti e fedeli che gli avevano scritto durante l'esilio. I sette sacerdoti sospesi erano i seguenti e per i seguenti motivi: Patricio Jiménez, ritenuto un ubriacone che viveva in concubinage con una donna di dubbia reputazione; Pedro Arnáez, dottore in Teologia, d'origine spagnola, anch'egli alcolizzato, frequentatore di taverne e amante dei giochi d'azzardo; Miguel Subirá, altro spagnolo, che aveva approvato la politica del governo contro il vescovo e la Chiesa, oltre ad aver invitato i fedeli a rispettare le leggi anticlericali, aveva anche dichiarato che la comunione frequente non era un obbligo; il Canonico penitenziario Francisco Calvo, fondatore confesso della massoneria in America Centrale che, pur abbandonando la setta, continuava a favorire i massoni. Calvo aveva rifiutato l'autorità del vescovo ed aveva sposato con rito cattolico il presidente Soto, che era

---

<sup>659</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 8. Ff. 6-6v.

<sup>660</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 8. Ff. 54-56v.

stato scomunicato per non aver revocato l'esilio di Thiel. Della lista facevano pure parte Felipe Vargas, canonico di Grazia, ritenuto il principale collaboratore di Francisco Calvo; Fulgencio Bonilla che arringava i fedeli con i sermoni contro il vescovo e la stessa Chiesa; José María Palacios, parroco di Esparza, nei pressi di Puntarenas, un altro alcolizzato dalle cattive abitudini, che aveva obbligato i fedeli a congratularsi con il governo per le disposizioni prese contro la Chiesa e la sua gerarchia.<sup>661</sup>

Su indicazione della Santa Sede, Thiel si dispose ad inviare la sua decima Lettera Pastorale, una Circolare diretta a tutto il clero della diocesi e la notizia della sospensione dei sette sacerdoti che si comportavano contro quanto stabilito dalla Chiesa cattolica. Tutti e tre i documenti rispondevano alle indicazioni ricevute dal cardinale Jacobini. La Lettera Pastorale portava la data del 25 marzo 1885 ed il suo testo spiegava: 1) il motivo del suo silenzio su raccomandazione della Santa Sede; 2) gli obblighi dei cattolici con il governo civile; 3) le funzioni della Chiesa cattolica nella società; 4) la difesa della Chiesa cattolica, il cui ruolo non doveva essere mai rivoluzionario; 5) che preghiera e sacrificio erano le uniche armi della Chiesa; 6) la presa di posizione sul divieto alla libertà di stampa per gli articoli cattolici nel settimanale chiamato «El Eco Católico», e su altri temi come la secolarizzazione dei cimiteri, l'abrogazione del Concordato, le accuse di sobillatore rivolte allo stesso Thiel; 7) lo sforzo del Papa per cercare di trovare una soluzione ai problemi con il governo.<sup>662</sup>

La Circolare, con data 24 maggio 1885, fu inviata al Capitolo della Cattedrale e a tutto il clero della Diocesi di San José. I temi principali furono gli stessi che Jacobini aveva suggerito nella lettera dell'inizio dello stesso anno. Thiel ricordava il lavoro svolto durante i

---

<sup>661</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 8. Ff. 54-56v.

<sup>662</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricas)*, pp. 653-662.

primi mesi del 1884 fino al decreto di espulsione del Paese, poi ricordava che i problemi con il governo erano cominciati in seguito alla disposizione contro l'arrivo degli ordini religiosi, legge che non poteva tollerare in silenzio. Il terzo tema esposto riguardava l'attacco all'educazione religiosa nelle scuole pubbliche, seguito poi dalle goffe scuse che il governo inventò per giustificare che egli e i padri gesuiti erano degli agitatori. A quel punto il governo aveva cominciato ad immischiarsi negli affari della diocesi, obbligando la Curia locale a sostituire il sacerdote Luis Hidalgo, della parrocchia di “*La Merced*” ed il lazzarista Krauwitg. Thiel ricordava quindi le dichiarazioni delle leggi del 1884, facendo poi riferimento al documento pubblicato il 10 ottobre, quello firmato dai trentuno sacerdoti. A proposito di quel testo, oltre a condannarlo, il vescovo lo riteneva colmo di affermazioni contro la Chiesa cattolica. Chi aveva emanato le leggi non poteva essere un fedele cattolico, per cui i trentuno firmanti, con quella loro azione, non avevano fatto altro che mettersi a fianco di chi aveva approvato l'espulsione del vescovo, l'allontanamento dei gesuiti e l'abrogazione del Concordato. La sezione che aveva più fatto adirare Thiel, rimarcata nella circolare, riguardava l'affermazione che dopo il giorno della sua espulsione “*se predica el evangelio sin odiosas alusiones personale*”. Secondo il vescovo, questa dichiarazione non aveva alcun senso e per quella ragione aveva inviato il documento a Roma, da dove aveva ricevuto l'ordine di prendere provvedimenti contro i sacerdoti firmanti perché non si poteva accettare un comportamento di quel genere dal clero, così lontano della stessa voce del suo Pastore.

La seconda parte della circolare era una prolungata spiegazione del sentimento di sacrificio che doveva possedere il clero in generale. Thiel centrava il suo ragionamento nella seguente frase: “*Un sacerdote verdaderamente animado del espíritu de sacrificio puede decir*

*de sí omnibus omnia factus sun; me he hecho todo para todos, á [sic] fin de ganar á [sic] todos para Cristo, esto es, para salvarnos.*” Per Thiel il primo scopo di un sacerdote era quello di essere gradito a Dio, mediante l’unione con Cristo nello spirito di sacrificio. Il sacerdote doveva essere sottomesso alla Chiesa come Cristo lo era stato con i suoi genitori terreni. Il testo di Thiel finisce con il consolidamento dell’immagine del vescovo, del Papa e dell’autorità all’interno della Chiesa cattolica:

Acordémonos á [sic] menudo de las reglas que nos han dado nuestros padres: Ecclesi in episcopo est. La Iglesia está en el obispo. El sacerdote que quiere vivir en unión con la Iglesia, debe vivir en unión estrechísima con su obispo, por cuyo medio está unido con el Sumo Pontífice, Cabeza visible de la Iglesia de Cristo. Al contrario el sacerdote que se separa de su obispo se separa de la Iglesia también, ofende á [sic] Dios y anda por caminos torcidos, según la palabra de San Ignacio Mártir: Qui non est cum episcopo, non est cum Christo. ¿Ojala [sic] meditásemos bien estas palabras especialmente cuando nos quieren obligar a dar pasos errados!<sup>663</sup>

L’ultimo testo, che ha la stessa data della circolare, 24 maggio 1885, era il documento che sospendeva i sette sacerdoti. Thiel scriveva che, per correggere i cattivi esempi e i delitti che aveva commesso una parte del clero, egli come;

Obispo de la Diócesis de San José de Costa Rica sotto ex informata conscientia suspendemos a divinis... a los siguientes sacerdotes: Francisco Calvo, Felipe Vargas, Pedro Arnáez, Miguel Subiría, Patricio Jiménez, Fulgencio Bonilla e José María Palacio... y declaramos que Nos reservamos á Nos sola y exclusivamente [sic] la absolución de estas suspensiones quitando

---

<sup>663</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 8. Ff. 32.

todo poder de conceder la gracia de la absolución á [sic] nuestro Vicario General y cualquier otro sacerdote.<sup>664</sup>

Tutti e tre i documenti furono catalogati dal governo di Bernardo Soto come testi ribelli e sediziosi che alteravano l'ordine pubblico. Per questa ragione furono inviati a Roma, aspettando che fossero dichiarati fuori legge da parte della Santa Sede, come prodotto delle intenzioni ribelli di Thiel. Il cardinale Jacobini scrisse il 20 luglio 1885 una lettera a Bernardo Soto, dove ribadiva il sostegno da parte della curia papale al vescovo Thiel. Jacobini ricordò al presidente Soto le opere realizzate non solo dalla Chiesa cattolica in generale per lo Stato costaricano, bensì anche dallo stesso Thiel. Nel testo, si sottolinea che in Costa Rica era costante l'aiuto da parte del cattolicesimo nel compito di “*procurar la prosperidad temporal de los ciudadanos y la tranquilidad social.*” Inoltre, il cardinale ricordava che l'espulsione di Thiel era un attacco contro la Chiesa, così come lo era l'abrogazione del Concordato, che era a tutti gli effetti un documento firmato di mutuo accordo tra le due parti.

Jacobini esponeva chiaramente a Soto che tutte le accuse lanciate contro Thiel mancavano di credibilità. Secondo il cardinale, mentre il:

Prelado gobernó la Diócesis de Costa Rica, no sólo no suscitó dudas ni difidencias contra el mismo, sino que existieron las mejores relaciones entre uno y otro. Esto, no obstante, se le comunicó repentinamente el decreto de expatriación, y pocos momentos después fue violentamente transportado fuera de su Diócesis, violándose en él no sólo las sagradas prerrogativas de su alta dignidad, sino también negándosele las atenciones debidas a cualquier ciudadano.<sup>665</sup>

---

<sup>664</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885, Pos. 62-63, fasc. 10. Ff. 32.

<sup>665</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 716.



Gli altri temi esposti sottolineavano i contenuti della pastorale di Thiel. In seguito alla missiva di Jacobini, il governo costaricano capì che le affermazioni del vescovo nei documenti ufficiali provenivano veramente dalle disposizioni della Santa Sede. Jacobini attaccò l'abrogazione del Concordato, la dichiarazione dell'educazione laica, la secolarizzazione di cimiteri. Infine, difese ogni azione svolta da Mgr. Thiel prima dell'espulsione.<sup>666</sup>

Le seguenti lettere inviate da Thiel alla Santa Sede sono datate 15, 28 e 31 luglio. Nella prima Thiel raccontava i fatti accaduti in Costa Rica in conseguenza alla 10ª Lettera Pastorale, alla Circolare al clero e alla sospensione dei sette sacerdoti. Nella missiva del 15 luglio Thiel scriveva di essersi difeso dalle accuse di traditore e ribelle seguendo le istruzioni di Jacobini.<sup>667</sup> Nella lettera del 28 luglio comunicava a Roma l'espulsione dei sacerdoti della Missione,<sup>668</sup> che erano incaricati del Seminario di San José, il quale ora si manteneva con

---

<sup>666</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp. 716-719.

<sup>667</sup> Monsignor Sanabria scrisse nel Capitolo X, che Thiel da “*Roma no había recibido instrucciones expresas más que para escribir la Pastoral, pero interpretó la carta del Cardenal Jacobini como una exhortación amplísima a romper el silencio y habló quizá más de lo que la prudencia hubiera aconsejado.*” Questo non è vero, perché in una lettera del 23 marzo 1885, Jacobini istruì Thiel di rompere il prudente silenzio che aveva mantenuto fino a quel momento. Inoltre, gli scriveva: “*Scintillam ergo protinus extingue: doctrinam catholicam super obedientiam civilis potestatibus praestanda expone pastoralibus ad hoc datis litteris.*” Allora Thiel fece lo che da Roma era venuto, niente più niente meno.

Il testo di Víctor Manuel Sanabria si trova in: SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp. 716-225.

La lettera del cardinale Jacobini si trova in: ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 58, fasc. 8. Ff. 2-6v.

<sup>668</sup> Sanabria spiega ampiamente questo argomento nel libro che dedicò a Mgr. Thiel, presentandolo come un fatto che cominciò come uno scherzo di un giovane che aveva scritto un testo contro il ministro Castro Madriz, pretesto che servì per attaccare i Lazzaristi. Il 1º luglio i Padri della Missione vennero informati che dovevano lasciare il Paese. Il 13 dello stesso mese abbandonarono la capitale e il 15 luglio si trovavano a bordo di una nave che li portò lontano dal Costa Rica. Si trattò di un fatto contro quella stessa libertà individuale che i governanti dell'epoca difendevano. Il 4 luglio 1885, il prete Juan J. Garita fece pubblicare un testo intitolato “*Protesta*”, nel quale disapprovava l'espulsione dei Lazzaristi. Il foglio disquisiva che sotto i principi del progresso e della libertà il governo si approfittava dell'ignoranza della gente, allontanando senza ragione i padri della Congregazione della Missione.

Il prete Garita fu punito da parte del governo, ricevette 24 frustate ed esiliato nell'isola di San Lucas, che dal 1873 funzionava come presidio. Questo fatto dimostrò che i liberali costaricani non erano liberali nel pieno senso della parola, perché punirono un uomo, sebbene sacerdote e cittadino costaricano solo per aver esposto la sua opinione, la quale era contraria al governo che considerò questo fatto sufficiente per punirlo. In: SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp. 716-251.

pochi mezzi dopo l'increscioso fatto. Il 31, invece, comunicava l'entrata in vigore di una nuova legge decretata dallo Stato, che vietava, sotto gravissime pene, la pubblicazione di qualsiasi decreto, bolla, enciclica proveniente dalla Santa Sede o dal vescovo senza il previo permesso del governo civile. Thiel non aveva intenzione di soprassedere e informava la Santa Sede di ogni avvenimento che riguardava la sua diocesi. Questo comportamento si può spiegare per due motivi. Il primo era l'alto grado di romanizzazione di Thiel, che credeva fortemente che la curia romana e lo stesso Papa dovevano essere messi al corrente di tutto quanto stava succedendo a lui e alla sua diocesi. Il secondo motivo era, che informando Roma, il vescovo si assicurava che la Santa Sede avesse anche la sua versione dei fatti.

Il 21 novembre 1885, Thiel scrisse la lettera più completa sul comportamento dei liberali costaricani che si opponevano al suo rientro nel Paese. La prima parte della lettera raccontava che esisteva la possibilità dell'espulsione delle suore della Carità, delle suore di Sion e delle suore di Betlemme. Le suore di Sion e di Betlemme dirigevano delle scuole e il governo aveva inviato degli ispettori per controllare quei centri di studio. Come ricordava lo stesso Thiel le suore di Sion erano originarie della Francia e già sapevano come trattare le autorità civili e per quella ragione avevano accettato senza problema gli ispettori. Le suore di Sion riuscirono a ritardare l'espulsione, ma il governo decretò che il 30 giugno 1886 dovevano restituire il palazzo che il comune di San José avevano loro prestato, sotto il pretesto che non era più un obbligo del governo rispettare qualsiasi accordo firmato con la Chiesa. Alla fine, si chiuse una scuola che era sì gestita dalle suore, ma che era anche quasi pubblica mentre la permanenza delle religiose nel Paese risultava appesa a un filo. Alla fine

---

Il testo si trova in: ASCAES. Costa Rica. 1885, Pos. 59-61, fasc. 9. Ff. 64.

non furono allontanate perché Thiel ritornò prima del giugno 1886. Le suore di Betlemme<sup>669</sup> si comportarono diversamente e negarono l'ingresso agli ispettori con la giustificazione che la loro regola non permetteva di accettare l'ingresso di persone che non appartenessero alla congregazione. Alla fine la congregazione di Betlemme fu allontanata dal Paese. Le suore della Carità non furono espulse, né importunate perché “*medici protestati sunt, ita ut remaneant in pace*” per il loro lavoro che svolgevano nell'ospedale “*San Juan de Dios*”.<sup>670</sup>

Nella stessa lettera Mgr. Thiel ricordava che il presidente Soto convocò un Consiglio Privato composto da otto persone per discutere la possibilità di farlo ritornare. Il Consiglio fu convocato il 30 luglio ed era formato da “*4 ministris Gubernii et ex 4 civilis eminentioribus, sub praesidio Praesidis Soto*”, per un totale di nove persone. Il presidente presentò nella prima seduta l'opportunità o no di richiamare il vescovo alla guida della diocesi. Secondo quanto raccontato a Thiel da León Fernández, che aveva partecipato alla riunione, le risposte furono le seguenti. Non si deve dimenticare che Fernández era amico di Thiel, e lo aveva accompagnato varie volte nelle sue visite pastorali, tra cui quella famosa in cui il vescovo e i suoi compagni di viaggio vennero fatti prigionieri dai soldati del Nicaragua.

Thiel parlò del primo intervento, quello di Ascensión Esquivel Ibarra (Ministro del culto e degli Affari Esteri), massone, che in un primo momento si era dichiarato contrario al ritorno del vescovo. Aveva riferito di non aver nulla contro il prelato, ma che lui e i suoi amici massoni di tutta l'America Centrale non desideravano il ritorno dei vescovi fino al giorno che il fanatismo religioso fosse finito. Il secondo a parlare fu Carlos Durán, che

---

<sup>669</sup> Le suore di Betlemme erano tutte centroamericane. In numero di 33, dopo l'espulsione dal Costa Rica si diressero a Panama da Thiel, da dove al poco tempo vennero indirizzate alla diocesi di Pasto in Colombia. Questa informazione si trova in: ASCAES. Costa Rica. 1885-1886, Pos. 64-66, fasc.11. Ff. 64.

<sup>670</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885-1886, Pos. 64-66, fasc.11. F. 3v.

esprese il timore che con il ritorno del vescovo si generassero nuove discordie tra i due campi e, ragion per cui era meglio che Thiel rimanesse dove si trovava. Seguì il ministro Mauro Fernández, che refutò le opinioni anteriori, ricordando che “*pro bono paesis et tranquillitatis immediate in patriam reverti*”. Santiago de la Guardia, ministro di Stato, espose la stessa opinione di Mauro Fernández. León Fernández, ambasciatore del Costa Rica in Francia e Inghilterra, presentò due proposte: la prima di richiamare il vescovo alla sua diocesi e la seconda di inviare a Roma una delegazione che trasmettesse l'intenzione del governo di cambiare di diocesi a Thiel. La seconda proposta, però, riconobbe che era molto complessa da attuare, perché non vi erano motivi reali per chiedere la rimozione del vescovo, per cui era meglio richiamarlo immediatamente al Paese. José Durán, padre del ministro Carlos Durán, affermò che avrebbero potuto sorgere lotte intestine e che prima di invitare Thiel a tornare era meglio inviare un messaggero che lo avvisasse che poteva rientrare nel Paese a patto di accettare le condizioni poste dal governo. Aniceto Esquivel era della stessa idea dei Durán e di suo figlio Ascención. Infine, Rafael Villegas affermò che per lui era meglio appoggiare il ritorno di Thiel perché “*meum regressum nullam provocaturum discordiam*” raccontò Thiel a Roma.<sup>671</sup>

Stando così le cose, Thiel espose che: “*Cum jam omnes suam opinionem emisissent et quattuor pro meo regressu et quatuor[sic] contrariam opinionem ex parte tenerent, ipse Praeses Soto opiniones omnium percurrrens unamquamque discutiens dixit: sibi videre meesse revocandum et quidem sincnulla conditione et brevi tempore.*”<sup>672</sup> Dopo l'opinione espressa dal Presidente, i signori José e Carlos Durán e Aniceto Esquivel decisero di unirsi a

---

<sup>671</sup> Le risposte dei nove si trovano in: ASCAES. Costa Rica. 1885-1886, Pos. 64-66, fasc.11. Ff. 4-5.

<sup>672</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885-1886, Pos. 64-66, fasc.11. F. 5.

Soto, lasciando solo Ascensión Esquivel con il suo rifiuto al ritorno di Thiel. Esquivel presentò le dimissioni, ma Soto non le accettò. Il presidente propose che la data di rientro del vescovo fosse simbolicamente il 15 settembre 1885, giorno dell'indipendenza del Costa Rica, ma per quella data non avvenne nulla e Thiel dovette aspettare ancora.

Secondo il vescovo, i signori Durán, insieme ai loro amici sacerdoti e ad altre persone, sfidarono le intenzioni del presidente Soto. Uniti, dissero al capo dello Stato costaricano che il ritorno avrebbe rappresentato un vero e proprio pericolo e per quella ragione il 15 settembre l'esilio non fu revocato. Lo stesso giorno Soto inviò invece una lettera a Thiel, dove gli diceva che se sarebbe stato rieletto presidente del Paese lo avrebbe richiamato in patria. Il ritorno di Thiel, quindi, rientrava nell'ambito di una strategia politica. Dopo aver ricevuto la lettera di Soto, il vescovo presentiva che il suo ritorno era vicino. Scrisse quindi una lettera alla Santa Sede, dove il tema principale riguardava appunto il comportamento da seguire in vista del suo rientro nel Paese. Thiel chiedeva se poteva informare il governo che accettava il nuovo stato delle cose in Costa Rica, eccetto la legge che denigrava la dignità e la libertà della Chiesa. Voleva poi sapere se poteva benedire i nuovi camposanti e se il clero doveva sopportare in silenzio il provvedimento sull'educazione laica, visto che il governo aveva imposto una forte punizione a chi avesse manifestato il dissenso contro di essa. Chiedeva anche se poteva vietare la lettura del giornale bimestrale chiamato "*El Maestro*", organo finanziato dal governo e a favore dell'educazione laica. Infine, desiderava sapere se, a causa della nuova legge del "Passe" il governo civile aveva il diritto di controllare ogni documento ecclesiastico prima che venisse pubblicato dagli organi curiali, e se egli stesso dovesse

chiedere il permesso per divulgare le lettere pastorali che avrebbe inviato in occasione dell'inizio della Quaresima.<sup>673</sup>

Roma rispose a Thiel. La lettera giunse all'inizio del mese di marzo 1886, scritta dal cardinale Jacobini. Alle richieste esposte, la Santa Sede replicava che poteva rispondere al “*governo che accetta il nuovo stato delle cose e le nuove leggi, ma non può approvare le leggi contrarie alla dignità e libertà della Chiesa.*” Quindi, che poteva benedire ogni singola sepoltura e benedire tutti i camposanti con “*pericolo di profanazione solo in posti pericolosi e moralmente lontani*”, così come dare il permesso ai sacerdoti di accompagnare i corpi dei deceduti nei cimiteri, ma con la condizione di imporre “*una giusta retribuzione per tale straordinaria fatica*”, nella quale incorreva il prete nell'andare al cimitero. Sul tema dell'educazione laica, suggeriva a Thiel di non intervenire, viste le gravissime pene che il governo poteva imporre a chi avesse opinato contro quel tema.<sup>674</sup> Dello steso modo, il suggerimento era di soprassedere sui commenti al giornale bimestrale “*El Maestro*”. Infine, chiedeva lo stesso atteggiamento passivo per quanto riguardava i permessi per la pubblicazione dei documenti ecclesiastici. Thiel seguì le istruzioni del cardinale e non redasse più lettere pastorali fino al 30 gennaio 1887.<sup>675</sup>

Nel 1886 Thiel ritornò infine alla sua diocesi. In quell'anno si tenevano le elezioni presidenziali con un candidato unico, Bernardo Soto che però, per dare un valore alla sua strategia politica, propose il ritorno di Thiel come punto essenziale del suo programma. Soto chiese a Thiel perfino l'adesione alla sua candidatura. Thiel rispose affermativamente (non

---

<sup>673</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885-1886, Pos. 64-66, fasc.11. Ff. 9-10v.

<sup>674</sup> Per la verità Mgr. Thiel non rimase in silenzio per molto tempo, al punto che nel 1892 venne ristabilita l'educazione religiosa. Questo punto sarà analizzato più dettagliatamente nel seguente capitolo V.

<sup>675</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p.782.

gli rimaneva altra scelta, visto che era l'unico candidato e se voleva veramente ritornare alla diocesi dove accettare la proposta di Soto). Bernardo Sotto vinse le elezioni per unanimità, ricevendo tutti i 542 voti degli elettori.<sup>676</sup> Dopo questo risultato e la presa di potere di Bernardo Soto, quest'ultimo cancellò l'esilio del vescovo mediante il decreto XVII, dell'8 maggio 1886<sup>677</sup>. Mgr. Thiel informò la Santa Sede, in una lettera del 19 maggio, firmata a Panama, che era stato emanato un decreto dal presidente che lo richiamava in patria a causa che la sua assenza aveva incrementato i contrasti in Costa Rica.<sup>678</sup> Il 18 agosto 1886, dal Guatemala, Thiel scrisse di nuovo comunicando a Roma il suo rientro in Costa Rica. Il vescovo riferì che il popolo lo aveva ricevuto con molta gioia, tuttavia, lui aveva chiesto di non essere accolto con celebrazioni per non fomentare equivoci. Inoltre, indicò che immediatamente era andato a visitare il Presidente e i suoi Ministri e che nessuno parlò dell'esilio. In questa maniera si chiuse la più lunga e grave lotta tra la gerarchia della Chiesa cattolica e lo Stato costaricano.

---

<sup>676</sup> O. SALAZAR, *El apogeo de la República Liberal en Costa Rica 1870-1914*, Editorial UCR, San Pedro, Costa Rica 2003, p. 177.

<sup>677</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Decreto XVII, del 8 de mayo de 1886, Edición Oficial, Imprenta Nacional. San José, Costa Rica 1886, p. 226.

<sup>678</sup> ASCAES. Costa Rica. 1885-1886, Pos. 64-66, fasc.11. Ff. 34-34v.

**Immagine # 21**  
**Bernardo Soto Alfaro. Presidente del Costa Rica 1885-1889**



Fonte: Immagine di dominio pubblico.

Thiel trovò un Paese molto diverso da quello che aveva lasciato quasi due anni prima. In Costa Rica era stata dichiarata l'educazione laica,<sup>679</sup> la secolarizzazione dei cimiteri, era stata negata l'entrata agli ordini religiosi maschili e femminili, ed il clero non poteva prendere parte all'educazione e non poteva criticare la laicizzazione dell'istruzione. Il Concordato, poi, era stato derogato, e dal luglio 1885 ogni volta che si voleva pubblicare un documento papale o del vescovo bisognava ottenere l'approvazione da parte del governo civile. Inoltre, esisteva una parte del clero chiaramente contraria al vescovo. Tutto questo rendeva il lavoro di Thiel ancora più difficile. Una dimostrazione ne fu la lettera del 1887, inviata dal canonico Carlos María Ulloa, che diceva che era meglio sospendere definitivamente le processioni fuori dalle chiese, perché al momento attuale le offese alle immagini dei santi erano diventate troppo frequenti, così come la mancanza di rispetto nei confronti del "*Santo Viático*".<sup>680</sup> La preoccupazione di Ulloa non era del tutto vera, perché non si trovarono

---

<sup>679</sup> Quest'argomento si approfondirà nel seguente capitolo.

<sup>680</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 370. San José, 5 de febrero de 1887. Folios 205-205<sup>a</sup> e 205av.



prove che confermassero le sue parole. Quella proposta venne fatta perché il vescovo chiese sempre il permesso al governo civile ogni volta che si doveva fare una processione. I sacerdoti critici nei confronti di Thiel pensavano che il vescovo non avrebbe mai richiesto un'autorizzazione del genere al governo e con quello si sarebbero creati i motivi per una nuova espulsione o per richiedere il cambio di vescovo a Roma, ma Thiel non si fece intimidire e seguì sempre l'iter richiesto dalla legge.

La visione liberale del governo di Soto si contraddistingue per altri due fatti: il tentativo di diminuire i giorni di festa e la pubblicazione, il 1° gennaio 1888 del Codice Civile. Sui giorni festivi, il governo di Soto voleva cancellare le giornate festive del 6 gennaio, 2 febbraio, 19 e 25 marzo, 29 luglio, 15 agosto, 8 settembre, 1° novembre, 8 dicembre e le feste dell'Ascensione del Signore, azione che Thiel qualificava come molto grave.<sup>681</sup> Di questo tema si parlerà nel capitolo seguente, con le implicazioni che ne derivarono e che si protrassero insolute fino al primo decennio del secolo XX. Il “*Codigo Civil*” rappresentò un problema per la Chiesa e Thiel lo confermava già nella relazione dell'8 aprile 1888. Il principale dilemma del Codice era che dichiarava nullo lo *status* giuridico della Chiesa cattolica.<sup>682</sup> Per Thiel e per la Santa Sede il conflitto procurato da quella dichiarazione era che la Chiesa non poteva possedere beni materiali, né proprietà che non fossero esclusivamente destinate al culto. Inoltre, secondo l'articolo 594 del codice, le persone non potevano lasciare in eredità più del 10% del proprio testamento a favore della Chiesa. Thiel aveva esposto il problema alla Santa Sede attraverso una lettera, dove scriveva che lui come “*Obispo debe*

---

<sup>681</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 64-66, fasc.11. Ff. 2-10v.

<sup>682</sup> La dichiarazione di nullità dello status giuridico da parte del governo civile della Chiesa cattolica non fu una novità nel caso centroamericano, né una idea originale del governo del Costa Rica. Alla fine del secolo XIX, Guatemala ed El Salvador avevano redatto questa legislazione che infastidiva la gerarchia cattolica, secondo la quale la Chiesa non poteva comprare né ricevere facilmente beni materiali. L'idea dei governi liberali era che la Chiesa cattolica rimanesse povera o fosse sottomessa alle contribuzioni che lo Stato le garantiva, per essere controllata in maniera più “semplice” dai governanti liberali centroamericani.

In: G. MELÉNDEZ, *Otro Mundo Y Otra Iglesia son Posibles. Un acercamiento al catolicismo centroamericano*, CEHILA. San José, Costa Rica 2008, pp.49-89.

*hacer testamento como cualquier ciudadano y siempre al tenor de la Ley*”, per cui la mancanza di una condizione giuridica della Chiesa era da ritenersi molto grave. Le chiese, le case parrocchiali, il seminario e altre proprietà non erano iscritte, perché la Chiesa non aveva il diritto d’avere titolo di scrittura a proprio nome. Thiel domandò a Roma se poteva iscrivere nel “*Registro de la Propiedad*” tutte le proprietà della Chiesa sotto un’altra organizzazione, che fosse sempre unita alla Chiesa, per evitare che una setta o gli stessi massoni reclamassero questi beni allo Stato e per loro stessi.<sup>683</sup> Roma accettò la proposta di Thiel e gli suggerì di scrivere una lettera al governo costaricano per reclamare un giusto trattamento.<sup>684</sup> Non si sa se la lettera fosse stata inviata così né se il governo costaricano rispondesse, perché non si è trovata alcuna successiva informazione sull’argomento. Si chiudono così i primi otto anni del vescovado di Mgr. Thiel, di cui si è analizzato principalmente il rapporto con il governo del Costa Rica e la Santa Sede. Per finire, si tratterà la vicenda dei gesuiti espulsi dal Paese, cosa successe dopo la loro espulsione e perché si dovette aspettare la seconda metà del secolo XX per assistere al loro ritorno.

### **3.2 La risposta dei gesuiti in seguito all’espulsione del loro Ordine dal Costa Rica**

L’arrivo dei gesuiti in Costa Rica risale al 1876, periodo durante il quale il liberale Tomás Guardia guidava il Paese. La venuta dei padri gesuiti non fu cosa facile. Il primo a cercare di portare i gesuiti in Costa Rica fu lo stesso Tomás Guardia, quando nel 1872 conversò con il P. Telesforo Paúl, sulla possibilità di invitare i gesuiti nel Paese. Non se ne fece nulla, perché Guardia si dovette occupare di altri affari e Paúl diventò vescovo di Panama. Il secondo avvicinamento avvenne nel 1875, quando il generale Guardia chiese al

---

<sup>683</sup> ASCAES. Costa Rica. 1884-1885, Pos. 64-66, fasc.11. Ff. 2-10v.

<sup>684</sup> ASCAES. Costa Rica. 1888, Pos. 67, fasc.15. Ff. 24-30.

Congresso un parere sulla possibilità di invitare i gesuiti in Costa Rica. Il Congresso rispose al Generale il 5 luglio 1875, che: “*que las circunstancias peculiares de Costa Rica indican que non deben ser admitidos los RR. PP. de la Compañía de Jesús; que el Congreso piensa que el mismo Gobierno debe hacer que salgan de ella, tratándoles con las consideraciones debidas y proporcionándoles los recursos que considere necesarios hasta 1500 pesos*”. I gesuiti, in realtà, si trovavano già in Costa Rica e per questa ragione l'Esecutivo il 6 luglio inviò istruzioni al Governatore di Alajuela per notificare i tre gesuiti che dovevano abbandonare il Paese.<sup>685</sup> I tre lasciarono il Costa Rica senza maggiori complicazioni e senza immaginare che il loro ritorno era più vicino di quanto si potesse credere.

Nello stesso 1875, nella Circolare del 10 dicembre, il governo centrale scrisse ai Governatori delle province del Paese di non importunare i gesuiti, che si trovavano nel Paese per dedicarsi all'educazione. Che spiegazione si può dare all'interesse del liberale Guardia per i gesuiti in Costa Rica? La risposta non è certo nella sua cattolicità, ma in un chiaro messaggio politico che voleva dimostrare al generale Barrios in Guatemala chi fosse a impartire gli ordini in Costa Rica e che Guardia non avrebbe accettato nessuna intrusione da parte del guatemalteco, che in quel momento aveva l'intenzione di diventare il leader indiscusso dell'intera America Centrale, unita sotto il suo potere.

Come bisogna intendere il rapporto tra Barrios e i gesuiti? Il presidente guatemalteco si era schierato apertamente sia contro la Chiesa cattolica che contro la Società di Gesù.

---

<sup>685</sup> V. SANABRIA, *La Primera Vacante de la Diócesis de San José*, Imprenta Lehmann, San José, Costa Rica 1935, p. 78.

Barrios promulgò tre leggi tra il 24 maggio<sup>686</sup> e il 7 giugno 1872,<sup>687</sup> tutte contro le congregazioni religiose, che determinarono l'allontanamento dei gesuiti dal Guatemala, a estinguere la presenza della comunità dei Padri di San Filippo Neri e a stabilire che in Guatemala non c'era posto per nessuna comunità religiosa a ragione che “*carecen de objeto...pues no son las depositarias del saber.*” Con questo panorama i gesuiti cercavano un posto dove sistemarsi e poter continuare la loro missione. Per questa ragione accettarono l'invito di Guardia. E quest'ultimo, dando asilo ai Gesuiti ribadiva a Barrios che egli era il

---

<sup>686</sup> Il questa data decretò che grosso modo:

Art. 1°. Se declara extinguida en la República la Comunidad religiosa de los Padres de la Compañía de Jesús.

Art. 2°. Se declara nacionales lo bienes que usufructuaban y que dejaron en la República, entre los cuales se comprende la hacienda de las Nubes.

Art. 3°. Dichos bienes serán enagenados [sic] en pública subasta.

Art. 4°. Si no hubiese licitador que haya una postura legal, los funcionarios antedichos podrán en depósito los bienes y pedirán instrucciones al Ministerio respectivo.

Art. 5°. El apoderado y depositario que constituyeron los expresado Padres en esta ciudad al salir de ella se pondrá de acuerdo con los funcionarios designados para la entrega por inventario de los bienes y productos que están a si cargo.”

Una seconda legge fu promulgata il 27 maggio contro la Comunità dei Padri di San Filippo Neri. Contro di loro si decretò:

“Artículo 1°. Queda extinguida la Comunidad de Padres Congregantes de S. Felipe Neri.

Artículo 2°. Pertenecen a las Nación las casas y bienes anexos a dicha Comunidad.

Artículo 3°. Los vasos sagrados y demás ensere propios del Culto serán puestos a disposición del Gobernador del Arzobispado.

<sup>687</sup>La legge del 7 giugno 1872 dichiarava che:

Art. 1°. Quedan extinguidas en la República las Comunidades de Religiosas.

Art. 2°. Se declaran nacionales lo bienes.

Art. 3°. Estos bienes y sus productos se predestinarán a sostener y desarrollar la instrucción pública gratuita.

Art.4°. Los Religiosos exclaustros quedan en absoluta libertad de residir donde les convenga o de salir de la República si así lo quisieran.

Art. 5°. A los religiosos que desean salir del país se les costeara el viatico necesario y los que prefieren residir en ella quedan por el mismo hecho secularizados no pudiendo usar hábito ni distintivo religioso.

Art. 6°. Las iglesias de comunidades religiosas mantendrán sus títulos, advocaciones y vasos sagrados, será erigidas en parroquia, con manutención del gobierno.

Art.7°. Las librerías de los Conventos pasaran a la Biblioteca de la Universidad.

Art. 8°. El gobierno pagara una mención mensual durante el primer año a los exclaustros no ordenados presbíteros o bien esto pero en problemas de salud, la pensión de 25 pesos mensuales, desde el primer día que se verifique su exclaustro.

Art. 9°. El Ministro del Ramo queda encargado de la ejecución de este decreto dando al efecto las instrucciones convenientes al Jefe político de este Departamento y al Administrador General de Rentas.

Questa informazione, così come la citazione anteriore, si trova in: AHSJ. Centro América 1001, folder XIII. Guatemala. Documenti 59, 61 e 64.

Presidente di Costa Rica, che poteva fare quello che voleva, e lo dimostrava aprendo le porte anche ai “maggiori nemici” di Barrios, i gesuiti.

Non si può né si deve credere che il tempo trascorso dai gesuiti in Costa Rica fosse pacifico. Tutt'altro. Le tensioni furono molte e il pericolo di commettere degli atti che il governo poteva utilizzare per allontanarli dalla nazione fu continuo e costante. A dimostrazione del grado di nervosismo nel quale vivevano i gesuiti si può citare il trattato firmato tra i governi del Costa Rica e del Guatemala, che nel 1876 stabiliva che “*Los Gobiernos de Guatemala y Costa Rica, se comprometen a no permitir en sus respectivos territorios ninguna clase de comunidad religiosa ni el ingreso de ningún miembro de la Compañía de Jesús.*” Il governo si comprometteva a notificare ai quattro gesuiti presenti nel Paese che “*aprovechará toda oportunidad para obligarlos a salir del territorio costarricense, sin permitirles volver a entrar al país*”.<sup>688</sup> I gesuiti si dedicarono così con molto impegno a sviluppare silenziosamente il compito per il quale si trovavano in Costa Rica: l'educazione dei giovani costaricani.

Ai gesuiti venne affidato il Liceo San Luis Gonzaga di Cartago.<sup>689</sup> Le lezioni cominciarono il 13 febbraio 1876, con un totale di 80 allievi, un “tesoro” di 216 pesos a causa

---

<sup>688</sup> SANABRIA, *La Primera Vacante de la Diócesis de San José*, pp. 83-84.

<sup>689</sup> Si deve ricordare che l'amministrazione del generale Tomás Guardia Gutiérrez, diede avvio all'epoca liberale in Costa Rica ed in questo periodo si registrò una crescita nell'arrivo degli ordini religiosi nel Paese, sia maschili che femminili. Questo con lo scopo non solo di prendersi cura delle istituzioni religiose, come il seminario centrale nel caso dei Lazzaristi, ma anche di enti e istituzioni di ordine pubblico, come il Liceo San Luis Gonzaga, che fu incaricato ai gesuiti, il Liceo di Sion ad Alajuela, sotto la tutela delle sorelle di Sion, oppure l'ospedale San Juan de Dios sotto la responsabilità delle “*Hermanas de la Caridad*”, con l'argomento del “*que para la buena marcha del Hospital era indispensable colocarlo bajo el régimen de alguna comunidad religiosa consagrada al servicio de los enfermos*”.

Sono anche di conoscenza del pubblico gli sforzi delle Hermanas Betlemitas che nel 1878 furono incaricate di assumere la direzione di una nuova scuola a Cartago. Per il lavoro sviluppato alle suore vennero riconosciuti “grandi frutti” nell'educazione degli studenti, al punto d'essere congratulate dal governo civile. Il presidente Guardia, inoltre, fece di tutto per far giungere in Costa Rica i padri Cappuccini con lo scopo che si occupassero dei centri di evangelizzazione, soprattutto nella provincia di Limón, regione “molto lontana” dal centro del Paese. Il proposito era quello di dimostrare che quei territori appartenevano al Costa Rica, anche perché nel

di \$ 60 versati dal Comune di Cartago, più \$60 dal governo centrale e 96 per la retta d'iscrizione degli studenti.<sup>690</sup> L'impegno dei gesuiti fu abbastanza buono, come risulta dagli esami, dai quali si evince che gli allievi furono meritevoli del “*más caluroso aplauso*” da parte del governo e dello stesso Guardia, come scrisse Mgr. Sanabria. Voci di dissenso non ce ne furono, nonostante la continua presenza di liberali e massoni, messi però a tacere dal generale presidente, che proteggeva i gesuiti. Il 18 luglio 1884 i gesuiti furono espulsi dal Paese insieme al vescovo Thiel, sotto le già citate accuse di tradimento e ribellione. La storiografia costaricana non ci permette di provare queste accuse, per cui molto probabilmente l'allontanamento dei gesuiti e del vescovo rispondeva ad altri elementi, come ad esempio l'influsso di Barrios sul presidente Fernández e sui suoi collaboratori, come Lorenzo Montufar e José María Castro Madriz e l'idea di modernità che pervadeva i governanti costaricani.

I gesuiti protestarono per come furono trattati e accompagnati al porto di Limón. Il gesuita Luis Gamero, scrisse una lettera al presidente Fernández il 23 luglio 1884, dalla nave “Alene”, dove esponeva che il loro compito in Costa Rica era stato solo quello di “*instructores de la juventud, habíamos consumido nuestros mejores días y gastando nuestras fuerzas al servicio de la Nación*” ragion per cui non capivano non solo l'espulsione, bensì le diffamazioni di cui erano stati oggetto. Inoltre, aggiungevano che il modo come erano stati condotti a Limón non lo meritava neppure il più “*ladrón público*” del Paese. Gli furono

---

decennio del 1870, nella zona cominciarono ad arrivare missionari protestanti di lingua inglese, due caratteristiche che non appartenevano ai “*los católicos costarricenses*”. In: SANABRIA, *La Primera Vacante de la Diócesis de San José*, p. 226.

<sup>690</sup> AHSJ. Centro América 1001, folder XV. Guatemala. Documento 4/a.

concessi solo 10 minuti per abbandonare il Liceo, poi sotto la pioggia, durante la notte e per “*caminos intransitables*”, senza sosta per rifocillarsi, vennero portati fino a Limón.<sup>691</sup>

Le proteste dei gesuiti non si fermarono con la lettera al presidente. Lo stesso Luis Gamero scrisse un articolo che voleva essere pubblicato sul giornale di stampo liberale “*Las Novedades*”. L’articolo di Gamero, datato 23 luglio 1884, denunciava che i gesuiti, il vescovo del Costa Rica ed il prete Luis Hidalgo, costaricano di nascita, erano stati espulsi senza un motivo reale, se non a causa dell’influsso dei liberali e “*hombres de espada o de fortuna, capaces de lanzarse a todas las arbitrariedades cuando á ellos les incitan sus propios instintos ó [sic] gentes apasionadas è [sic] irreligiosas*”, che avevano trovato nel presidente Fernández un docile strumento pronto a firmare ogni documento che gli veniva presentato, come dimostrava l’espulsione di uno dei migliori vescovi dell’America Latina, che aveva messo al servizio della nazione “*no solo su actitud y celo pastoral, sino también los vastos conocimientos filológicos y científicos de que es poseedor y que le han granjeado la estimación y respeto de los hombres honrados y amigos de la ciencia dentro y fuera del país*”. Gamero terminava protestando per il modo con cui erano stati trattati i gesuiti e per le bugie inventate dal governo per giustificare l’espulsione.<sup>692</sup>

I documenti dimostrano che i gesuiti rimasero molto grati al popolo costaricano ed al vescovo Thiel. Ai costaricani il gesuita Luis J. España, da New York, il 10 agosto 1884 scrisse una lettera dove esprimeva che:

---

<sup>691</sup> AHSJ. Centro América 1001, foglio unico. Costa Rica. Documento 1.

<sup>692</sup> AHSJ. Centro América 1001, Folder XIX. Costa Rica. Documento 2.

muy grato á [sic] mi corazón, y es manifestar la gratitud de que rebosa nuestra alma respecto al excelente pueblo de Costa Rica, del que no hemos recibido sino pruebas de afecto y simpatía: la misma gratitud nos liga á [sic] los padres de nuestros alumnos y á [sic] estos mismos, que en los últimos momentos se portaron como era de esperarse de jóvenes bien nacidos y de gran corazón

Inoltre, España riferiva che gli studenti ed i loro genitori avevano condannato l'atto di barbarie commesso dal governo del Costa Rica. España terminava la lettera ringraziando allievi e genitori per la loro "*sincera gratitud*".<sup>693</sup> España pubblicò anche un testo a Barcellona dove, oltre a condannare l'intera vicenda, dimostrava tutto l'affetto per Mgr. Thiel. Di lui diceva trattarsi di una persona intelligente, educata, un eccellente pastore, intellettuale, amoroso con i fedeli e anche con gli indigeni, sicuramente uno dei migliori vescovi del continente. L'importanza di questo documento risiedeva nel fatto che España confermava che il governo aveva mentito sui motivi delle espulsioni, perché quando il presidente Fernández:

comunicó la fausta noticia a su grande y buen amigo el Presidente de Nicaragua;

En estos momentos el Gobierno que presido, se ha visto en la necesidad de emitir y ejecutar un decreto por el cual se expulsa de la República al Ilmo. Obispo y Padres de la Compañía de Jesús, por convenir así a la tranquilidad del país y a las ideas que sustentan mi gobierno.<sup>694</sup>

---

<sup>693</sup> AHSJ. Centro América 1001, Folder XIX. Costa Rica. Documento 2.

<sup>694</sup> Il testo pubblicato da España aveva come titolo "*Recuerdos de un Proscrito*". Secondo lo stesso España era un omaggio di rispetto e affetto verso il vescovo Bernardo Thiel, il sacerdote Luis Hidalgo, e "a mis Amados Compañeros y Coopropesores del Colegio de Cartago. Y una prueba de gratitud y afecto a los Fieles, Amigos y Discípulos."

In: AHSJ. Centro América 1001, Folder XIX. Costa Rica. Documento 3.



Per España, questa franchezza mancò al momento dell'esilio, quando non si manifestarono le reali ragioni dell'espulsione e si inventarono invece bugie a cui nessuno poteva dar credito. España accusava Prospero Fernández di essersi comportato in quella maniera non perché i gesuiti fossero incompatibili "*a las ideas que sustentaba su gobierno*", ma perché solo in quella maniera si sarebbe messo in buona luce con il presidente del Guatemala, personaggio di spicco nella regione che non voleva sostenere la vera religione. Il testo terminava con un pensiero di España ai suoi allievi, genitori e fedeli costaricani che aspettavano che Gesù e la sua Santissima Madre "*abrevien los días de vuestra prueba y luzcan para vosotros con el esplendor de la religión católica el día de vuestra libertad*". Secondo lui i centroamericani si trovavano sotto la schiavitù dei liberali, che non permettevano che nella regione ci fosse libertà.

La vicenda dei gesuiti si spiega meglio con quello che non è mai stato detto che con quello che si è raccontato. Sembra strano che fino ad ora la storiografia costaricana non abbia approfondito i motivi della loro espulsione. Si è detto che furono allontanati dal Paese per gli stessi motivi addotti al vescovo Thiel, ma niente di più. Sembra ancora più strano che nel processo che riportò Thiel in Costa Rica e che "ristabilì" i rapporti tra Santa Sede e Costa Rica non si trovi nessun documento negli archivi vaticani, né in quelli costaricani che parlino invece della possibilità di riportare i gesuiti nel Paese. Ci potrebbero essere due spiegazioni. La prima è che i liberali non volevano per nessun motivo la Compagnia di Gesù in territorio costaricano. Più avanti accettarono il rientro dei Lazzaristi, di altre comunità religiose femminili e anche dei Salesiani per affidare loro i centri d'educazione, mentre i gesuiti non tornarono più in Costa Rica fino alla seconda metà del secolo XX, quando la lotta tra liberali e Chiesa era ormai un fatto che apparteneva ad un'altra epoca. La seconda spiegazione

risiederebbe nel fatto che la Santa Sede, al vedere quanto complessa fosse la situazione, scelse di occuparsi solo della questione del vescovo, tralasciando i gesuiti. Thiel, una volta rientrato in Costa Rica, vide che la situazione non era cambiata di molto e per questa ragione non fece nulla per richiamare i gesuiti. Non bastarono l'affetto e l'ammirazione reciproca per cambiare lo stato di fatto e poterono di più le ragioni politiche in un Paese che solo molti anni dopo abolì la legge che proibiva la presenza dei gesuiti nel suo territorio.

#### **4. Conclusioni**

Il capitolo termina con tre considerazioni. La prima riguarda l'intenzione del governo civile composto dai liberali di avere una propria quota di potere all'interno della Chiesa cattolica. La seconda, che non esiste, nel caso costaricano, una vera separazione tra Chiesa e Stato così come un processo di secolarizzazione della società e laicizzazione dello Stato. L'ultima considerazione è che la Santa Sede, grazie ai suoi informatori, conosceva lo stato delle cose in Costa Rica e questo gli permetteva di prendere una decisione finale sul processo studiato. È vero che quando i liberali arrivarono al potere cercarono di imporre il loro modo di vedere le cose e stabilirono leggi di visione liberale. Ad esempio, nel periodo 1870-1888, la maggioranza delle leggi promulgate, di stampo liberale, (l'obbligo per ogni città importante del Paese di destinare un terreno nei cimiteri agli stranieri, il vincolo di sollecitare un permesso per le processioni, il matrimonio e il divorzio civile, il complesso delle leggi "anticlericali" del 1884, la legge che obbligava a chiedere l'autorizzazione al governo per pubblicare documenti papali e del vescovo, così come la creazione del Codice Civile) avevano lo scopo principale di controllare la gerarchia della Chiesa cattolica e non cercarono di far scomparire, dissolvere o eliminare la fede cattolica o di iniziare e consolidare in forma stabile un processo di laicizzazione in Costa Rica.

I governanti costaricani fomentarono la tolleranza religiosa per motivi economici, ma ai fini pratici determinarono che tolleranza e libertà di culto erano la stessa cosa. Questa “confusione” deve essere intesa nell’ambito di un piano da parte di chi governava il Paese che voleva dimostrare che il Costa Rica era una nazione di “primo livello” in materia di temi di libertà ed economia. Questo perché si cercava faticosamente di consolidare non solo lo Stato nazionale costaricano, ma di rafforzare il modello agro-esportatore che secondo i liberali rappresentava il compimento di una via al progresso per mezzo di uno Stato ordinato e legiferato in ogni campo, includendo la Chiesa cattolica.

Nel caso costaricano l’arrivo dei liberali al potere scatenò un periodo di lotte con la gerarchia della Chiesa cattolica, ma senza l’intenzione di farla scomparire oppure di allontanarsi da essa. Il proposito era quello di controllare l’istituzione religiosa per avere in essa un alleato che fosse di sostegno nel progetto del nascente Stato costaricano. Lo si può osservare nell’intero processo per il controllo sulla scelta del vescovo, sul numero dei canonici del Capitolo della cattedrale e, una volta determinato il vescovo, controllarne le mosse e condizionarne le scelte. È ovvio che gli interventi nell’ambito religioso dei governanti erano tesi a distribuire nei posti di potere quei religiosi vicini alle loro idee, perché un vescovo molto lontano dalla loro maniera di pensare poteva mettere a rischio il piano di consolidare il modello economico e sociale. La verità dei fatti indica che Domingo Rivas, Mgr. Luigi Bruschetti e Mgr. Bernardo Thiel aiutarono lo Stato costaricano, ma per un principio di fede non potevano accettare quanto il governo avrebbe voluto da loro. Come ben diceva Jacobini in una lettera inviata al governo, in Costa Rica i responsabili locali della Chiesa cattolica avevano sempre aiutato lo Stato, ma ritenevano che fosse inaccettabile

assecondare la libertà di culto, la laicizzazione dell'educazione e l'obbedienza senza limite del clero allo Stato.

Il governo costaricano, constatando che il nuovo vescovo non era del tutto vicino alle sue proposte, applicò un metodo “forte” con il quale voleva dimostrare chi possedeva il potere reale ed assoluto in Costa Rica. L'utilizzazione della “forza” avvenne mediante la dichiarazione delle leggi “anticlericali” del 1884, anche se bisogna ricordare che delle otto leggi promulgate un paio già esistevano e altre quattro furono “corrette” dopo un certo tempo, perché lo Stato comprese che in questo caso la frattura creata non era la migliore condizione nel rapporto tra le due istituzioni. La legge che allontanava il vescovo fu revocata quando lo stesso governo liberale vide che poteva trarre un vantaggio politico dalla sua abrogazione, come infine successe nel 1886. La secolarizzazione dei cimiteri venne giustificata sotto due aspetti. Il primo era quello di porre un freno ai problemi che i preti sollevavano nel caso della tumulazione di un acattolico; il secondo si basava sul concetto che i liberali volevano “recuperar la soberanía nacional base de toda nación, inexistente en Costa Rica por hallarse un cantidad de territorio en manos de instituciones opuestas a su libre utilización”.<sup>695</sup> Alla resa dei conti, però, non erano questi gli argomenti che portarono alla secolarizzazione. Innanzitutto, perché dal 1870 esisteva una legge che indicava che: “Art. 1° En todas las poblaciones cabeceras de Provincia y de Cantón, hará cerca del cementerio general [sic] de los católicos romanos, un sitio de veinticinco varas en cuadro, para la inhumación de los cadáveres de naturales y extranjeros de religiones disidentes.”<sup>696</sup> Quindi, secondo la legge, vi era

---

<sup>695</sup> SANDÍ, *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; en los procesos de control del espacio geográfico*, p. 124

<sup>696</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Decreto XXII, del 23 de mayo de 1870, Edición Oficial. Imprenta de la Paz. San José, Costa Rica 1873, pp. 57-59.

posto per seppellire agli acattolici. Inoltre, dal 1850 esisteva un cimitero destinato agli stranieri, che venne ampliato nel 1877. L'argomento di riappropriarsi della sovranità nazionale non era certo veritiero, perché due anni prima, nel 1882, i liberali avevano firmato un contratto chiamato Soto-Keith, dove venivano concessi 333.333 ettari di terreno a Mainor Copper Keith, parte cospicua del territorio nazionale perché si terminasse la ferrovia ai Caraibi.<sup>697</sup> Questo fatto dimostra che la vera preoccupazione dei liberali non era la sovranità nazionale. Se con la rinuncia ad essa si raggiungevano propositi come la costruzione di una moderna ferrovia, che secondo il liberalismo latinoamericano era sinonimo di progresso e prosperità, la cessione dei diritti territoriali era benvenuta. Il divieto a richiedere una retribuzione per la sepoltura non aveva senso dopo la secolarizzazione, perché i cimiteri non appartenevano più alla Chiesa cattolica. I sacerdoti continuarono comunque a chiedere un pagamento per la celebrazione del rito ecclesiastico, in sostituzione delle attività svolte nei cimiteri per la sepoltura.

La proibizione agli ordini religiosi di entrare nel Paese si applicò rigorosamente solo per i gesuiti, perché quando il governo ritenne funzionale l'arrivo di altri ordini nel Paese li accettò di buon grado. Un esempio di questo è il rimpatrio dei lazzaristi, richiamati per dirigere il Seminario ed il Vicariato Apostolico di Limón (tempo dopo, 1920), dove alla congregazione venne inoltre incaricato il compito di evangelizzazione nei Caraibi costaricani fino al 1980.<sup>698</sup> Nel 1907 vennero invitati i Salesiani per l'apertura della educazione vocazionale in Costa Rica dove, con l'arrivo del superiore padre Antonio Russo, i sacerdoti Francisco Martelli, Esteban Tossini, Francisco Stanga e Joaquín Vega si stabilirono a

---

<sup>697</sup> J. CASEY G, *Limón: 1880-1940. Un estudio de la Industria bananera en Costa Rica*, Editorial Costa Rica, San José, 1978, p. 26.

<sup>698</sup> R. BLANCO, *Obispos, Arzobispos y Representantes de la Santa Sede en Costa Rica*, p. 118.

Cartago per offrire lezioni di cucina, meccanica, sartoria e calzoleria.<sup>699</sup> La legge, insomma, ebbe valore solo per un momento determinato della storia costaricana.

Nel prossimo capitolo si parlerà dei divieti imposti al clero alla partecipazione nell'educazione e della critica l'educazione laica. Fu quest'ultimo uno dei motivi dell'appoggio dei cattolici alla candidatura di José Joaquín Rodríguez nel 1889.

L'abrogazione del Concordato fu più un fatto tecnico, che pratico. Questo perché alla resa dei conti il governo seguì pagando alla Chiesa le somme stabilite nel trattato. Il governo civile, poi, continuò ad intervenire nelle nomine, anche in quella del nuovo vescovo. Come si vedrà più avanti, nella scelta del terzo vescovo del Paese, e poi per la nomina del primo Arcivescovo di San José, il vescovo di Alajuela e il Vicario Apostolico di Limón il potere civile presentò propri candidati che, “curiosamente”, ottennero le cariche. Tempo dopo lo Stato restituì i privilegi che la Chiesa aveva “perduto” nel 1884, con il Decreto XIX del 27 luglio 1887. Tre anni dopo l'abrogazione del Concordato, lo Stato esonerò dal “*pago de derechos de aduana y muellaje a los artículos que se importaran para obras nacionales, municipales, benéficas y para el culto.*”<sup>700</sup> Questo ristabiliva alla Chiesa quanto il Concordato aveva stabilito al momento della sua entrata in vigore, ripristinando le responsabilità economiche del governo per la propagazione della fede.

Le leggi che vietavano la raccolta delle elemosine e le processioni con le immagini sacre fuori delle chiese non erano una novità, perché erano leggi che già esistevano da tanti anni. Come si è dimostrato, prima dell'arrivo dei liberali la Chiesa doveva chiedere il permesso per organizzare le

---

<sup>699</sup> Storia dei Salesiani in Costa Rica. In: <<https://sites.google.com/site/centenariocr/historia>>. 2014.

<sup>700</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Decreto XIX, del 27 de junio de 1887, Edición Oficial. Tomo I Correspondiente al 1<sup>er</sup> semestre de 1887. Imprenta Nacional San José, Costa Rica 1888, pp. 409-410.

processioni della Settimana Santa. Lo testimoniano i documenti del 1851.<sup>701</sup> Lo stesso accadde nel 1863, quando il governo diede il beneplacito per la processione della Domenica delle Palme.<sup>702</sup> Inoltre, nel 1872, nel periodo liberale il governo di Tomás Guardia, venne concesso il permesso per la processione del Corpus Christi di quell'anno.<sup>703</sup> Anche per le processioni durante lo svolgimento di altre festività bisognava chiedere il permesso, come accadde nel 1852 per esporre l'immagine di San Giovanni di Dio, e il governo accettò.<sup>704</sup> Infine, nel 1861 venne permessa la processione di Santa María dell'Assunta.<sup>705</sup>

Il permesso concesso all'“*Orden II del 2 de Marzo de 1860. Concede permiso al Mayordomo de la Iglesia de San Pedro del Mojon [sic] para pedir limosnas en la Provincia de Cartago*”, per raccogliere fondi per la costruzione della chiesa dedicato a San Pietro apostolo dimostra come esistesse una legge che regolava la richiesta di elemosine molto tempo prima dell'avvento del secondo liberalismo costaricano.<sup>706</sup> Nel 1870, su decreto di Tomás Guardia, si raggiunse un accordo tra le autorità religiose e quelle civili del paese, che: “*en lo sucesivo no se lleven imágenes de cualquier santo, por las calles y campos para pedir limosnas*”, stabilendo che per un permesso c'era bisogno di avere le “*necesarias del Gobierno Eclesiástico*”.<sup>707</sup> Questi due fatti dimostrano chiaramente come la legge del 30 luglio 1884 non annunciava nulla di nuovo.

---

<sup>701</sup> ANCR. Gobernación 27.313. Folio 2, del 8 abril de 1851. San José, Costa Rica.

<sup>702</sup> ANCR. Gobernación 27.313. Folio 2, del 8 de abril de 1863. San José, Costa Rica.

<sup>703</sup> ANCR. Gobernación 27.313. Folio 71, del 25 de mayo de 1871. San José, Costa Rica.

<sup>704</sup> ANCR. Gobernación 27.313. Folio 8, del 9 de octubre de 1872. San José, Costa Rica.

<sup>705</sup> ANCR. Gobernación 27.313. Folio 23, del 13 de agosto de 1861. San José, Costa Rica.

<sup>706</sup> BNCR, *Colección de Leyes y Decretos*, Orden II del 2 de marzo de 1860, Edición Oficial, Imprenta de la Paz. San José, Costa Rica 1871, p. 164.

<sup>707</sup> AHABAT. Libro de Acuerdo Obispaes #2. Folio 3v-4, n° 10, 5 de diciembre de 1870.

Infine, come si è visto, grazie alla corrispondenza tra i sacerdoti e la Santa Sede, la curia romana riceveva un'informazione costante rispetto a quanto accadeva in Costa Rica. Roma raccoglieva informazioni tanto del clero costaricano, così come di sacerdoti che non abitavano nel Paese, ma che vivevano in una nazione vicina o si trovavano di passaggio nel Paese. Rivas non divenne vescovo del Costa Rica proprio per questo, grazie alle informazioni inviate dai preti non costaricani, come per esempio quelle del sacerdote francese Merceror, o per quanto comunicato dai vescovi del Guatemala e dell'Honduras. Grazie a queste fonti, così come al lavoro di Bruschetti e al poco epistolario di Mgr. Llorente e del vescovo Barrutia del Guatemala, Roma non credette quasi a nulla di quanto affermato da Francisco Calvo, Carlos María Ulloa e da altri sacerdoti a loro vicini. Lo dimostra proprio il fatto che Calvo non venne mai preso in considerazione per la carica di vescovo. Come diceva Jacobini a Bruschetti in una lettera, non ci si doveva preoccupare di quanto accadeva in Costa Rica perché Roma sapeva bene con quali sacerdoti aveva a che fare. Ugualmente si può dire che dopo il 1871, prima con Rivas, e poi con maggiore intensità con Bruschetti e Thiel, Roma rafforzò la sua presenza nella Chiesa cattolica costaricana, quasi obbligando i suoi sacerdoti a rimanere in cariche non ambite per poter obbedire alle indicazioni della Santa Sede.

Tutto ciò dimostra che in Costa Rica non ci fu una vera e propria separazione fra Stato e Chiesa, né un processo di secolarizzazione e laicizzazione che segnasse nel profondo la società costaricana. Quello che successe fu che i liberali volevano controllare e dirigere la Chiesa cattolica, proposito reso vano dall'insistenza di Roma e l'opera costante del vescovo Thiel. Nel seguente capitolo si vedrà come si sviluppò il rapporto tra Stato-Chiesa nel periodo che va dal 1889 al 1919, periodo in cui le due istituzioni cercarono mutuo appoggio e di come la Santa Sede influì in questo nuovo ciclo della storia costaricana.



## **V Capitolo: La generazione dell'Olimpo nel potere civile e il suo atteggiamento con la Chiesa Cattolica nel periodo 1889-1919**

### **1. Introduzione**

Nel V capitolo l'argomento principale riguarderà quanto successo in Costa Rica nel periodo 1889-1919. Si prende come data d'inizio l'anno 1889, che rappresenta l'anno in cui, per la prima volta nella storia del Costa Rica, l'elezione del Presidente della Repubblica viene influenzata da motivi religiosi. Il capitolo si conclude cronologicamente alla metà del 1919, prima della rinuncia di Federico Tinoco alla presidenza della Repubblica. L'arco scelto risponde alle cause che spiegano quale fu il rapporto tra la Santa Sede, la Chiesa cattolica costaricana e il governo civile del Paese, dopo la sconfitta elettorale del 1889 dei liberali "di ferro", fino alla fine della prima dittatura del secolo XX.

La trattazione si articolerà nei seguenti punti:

- 1) Il processo elettorale del 1889 e come l'opinione del clero e del vescovo Thiel diventarono elementi fondamentali per la scelta, la vittoria e la conferma di José Joaquín Rodríguez a Presidente della Repubblica. All'interno di questo punto si analizzerà come venne risolto il "problema" dell'educazione laica decretata nello scenario delle leggi "anticlericali" del 1884. Si dimostrerà che non si trattò di un fatto di semplice risoluzione, come tutti si aspettavano alla presa di potere di Rodríguez Zeledón nel 1890.
- 2) L'apparizione del Partito "*Unión Católica*", la sua partecipazione all'elezione presidenziale del 1893 e la frode commessa contro il partito del clero. In questa sezione si studierà l'influenza che ebbe il vescovo Thiel sul partito e il futuro dello stesso nel quadro del rapporto fra Santa Sede e governo costaricano. Si analizzerà, inoltre, la lettera

pastorale di Mgr. Thiel intitolata “*Justo Salario*”, divulgata nel 1893, la quale è stata qualificata dalla storiografia costaricana come il primo documento apparso in Costa Rica sulla dottrina sociale cattolica, che ebbe come modello la lettera pastorale di Leone XIII, la *Rerum Novarum*. Chi scrive questo lavoro, la giudica non solo in questo senso, ma la considera anche un testo politico uscito in un momento determinato con lo scopo di ottenere voti per il partito “*Unión Católica*”, che si trovava nel bel mezzo del processo elettorale.

- 3) Esame di ciò che accadde dopo la frode subita dal partito del clero e di come si sviluppò il rapporto tra la Santa Sede e il governo del Costa Rica. Per esempio, si vuole studiare come il clero reagì in generale al divieto dell’uso di motivi ed elementi religiosi nell’ambito della propaganda elettorale e la posizione di Roma su questa imposizione. Infine, si esaminerà come e perché finì il tentativo del Costa Rica di firmare un nuovo Concordato con la Santa Sede alla fine del secolo XIX.
- 4) Studio dettagliato della scelta del terzo vescovo del Costa Rica, argomento finora studiato in maniera sommaria. Si analizzerà se Juan Gaspar Stork diventò vescovo solo per la morte di Carlos María Ulloa, il sacerdote che era stato scelto da Roma per sostituire Thiel, deceduto nel 1901 mentre, in realtà, la sua elezione non fu un fatto semplice.
- 5) Analisi di come si sviluppò il rapporto tra Roma, Costa Rica e Chiesa cattolica locale, durante il periodo fra il 1904 e il 1917, periodo di apparente calma, privo di frizioni tra le tre istituzioni; si verifica, quindi, come le reciproche relazioni prima del Colpo di Stato del 27 gennaio 1917 fossero molto amichevoli.

- 6) Analisi della dittatura dei Tinoco, prima dittatura del secolo XX in Costa Rica, che si caratterizzò per il carattere repressivo nei confronti di una parte della popolazione costaricana e di alcuni sacerdoti che si schierarono con l'opposizione, ma che trovò nella gerarchia cattolica (si dica Mgr. Stork e quindi Mgr. Marengo), grandi amici e sostenitori.

Fino a questo momento, come si è detto e comprovato nel quarto capitolo, in Costa Rica non c'era stato un vero processo di secolarizzazione, separazione e laicizzazione dello Stato e della società come era avvenuto in una maggior maniera (ma non totale) in altri Paesi, quali il Guatemala o il Messico nel caso dell'America Latina oppure in Francia per l'Europa. I liberali costaricani avevano in mente un'altra visione del rapporto tra lo Stato e la Chiesa cattolica. Per loro, il cattolicesimo doveva essere un'istituzione che dai vertici fino al fedele più umile, doveva avere l'obbligo di collaborare in ogni ambito all'espansione dello Stato liberale costaricano. Ci si aspettava questa cooperazione mediante l'appoggio alle politiche di controllo della società, dove la gerarchia della Chiesa cattolica doveva essere sempre alleata del governo civile. L'idea del controllo, insieme alla crescita dell'apparato statale, provocò però un allontanamento tra le due istituzioni. I governanti non volevano dipendere da altre entità (in questo caso la Chiesa cattolica), e volevano concentrare l'autorità nel potere civile. Da qui, la decisione di esercitare un maggiore controllo sui diversi ambiti della società, come, ad esempio, l'educazione, le tasse e i registri dell'anagrafe. Il problema sorse quando i liberali promulgarono leggi ad hoc per perseguire i propri scopi e cercarono di collocare religiosi a loro favorevoli ai vertici del cattolicesimo costaricano, aspettandosi così una partecipazione attiva del clero.

Il rapporto tra Stato e Chiesa cattolica in Costa Rica non si ruppe mai. La fine del periodo presidenziale di Guardia non significò un distacco per il clero ufficiale; la dichiarazione delle leggi “anticlericali” del 1884 non implicò separazione; le presidenze di Próspero Fernández e di Bernardo Soto non richiesero una disunione drastico, al contrario, ognuno di questi fatti dimostra come il governo civile volesse controllare la gerarchia della Chiesa cattolica costaricana così da ottenere la legittimazione del proprio operato. Come è stato analizzato da Edgar Solano Muñoz<sup>708</sup> e da José Aurelio Sandí Morales,<sup>709</sup> i rapporti nel periodo liberale, l’unione per diversi motivi tra i governanti liberali e la gerarchia cattolica, rendevano impossibile un vero distacco tra le due istituzioni. Definito questo, il presente capitolo studierà la relazione tra le due entità, dopo aver riconosciuto che, nel bene o nel male, avevano bisogno l’una dell’altra. Si analizzerà la riorganizzazione delle due istituzioni nella società costaricana, come aveva preconizzato Thiel nella sua 10<sup>a</sup> lettera pastorale, scritta

<sup>708</sup> Edgar Solano Muñoz dimostrò nel suo lavoro che il rapporto tra la gerarchia cattolica e i governanti del Paese durante i primi anni del decennio del 1880 era salda ed andava oltre il carattere religioso o di controllo. L’elemento di unione furono i crediti che la stessa Curia giuseppina aveva elargito a politici che avevano sostenuto la dichiarazione delle leggi “anticlericali” e che si erano dimostrati nemici di Thiel e del suo lavoro. Nel seguente Tabella si citano i governanti liberali che avevano acceso un credito con la Curia di San José nel 1884, stesso anno della dichiarazione delle leggi “anticlericali”.

**Tabella # 14**

**Nomi delle persone e istituzioni del governo costaricano che avevano contratto debiti con la Curia di San José nel 1884**

Nombre	Capital	Interés	Tipo de Doc
José Ma Castro Madriz	\$9.000	4% anual	Casa de S.J.
Julián Volio Llorente	\$5.000	6% anual	Escritura Pub.
José Ma Castro Madriz	\$ 10.000	6% anual	Doc Privado.
Gobierno de Costa Rica	\$ 60.000	12% anual	Varias escrituras.

\*Fonte: E. SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica 1993, p. 134.

Questo Tabella è una chiara dimostrazione dell’unione che esisteva tra le due istituzioni e i loro dirigenti, visto che i governanti del Paese avevano contratto dei debiti con la Chiesa cattolica.

<sup>709</sup> Da parte di Sandí Morales, nella sua tesi di Master aveva dimostrato come il rapporto tra le due entità non fu solo di carattere economico. Ad esempio, tra le altre cose, indicò che nel 1885, durante l’esilio del vescovo, il governo civile aveva chiesto l’aiuto della gerarchia cattolica per affrontare la guerra contro il generale guatemalteco Justo Rufino Barrios che voleva impadronirsi di tutta l’America Centrale. In: J.A. SANDÍ, *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo de costarricense*, Publicaciones Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica 2012, pp. 237-238.

durante l'esilio, nella quale sosteneva unità di intenti tra Stato e Chiesa perché vigilassero l'uno sui beni secolari e l'altra su quelli spirituali

## **2. Un governo conservatore dopo l'epoca liberale?: José Joaquín Rodríguez, Presidente del Costa Rica grazie all'aiuto del clero**

Bernardo Soto venne eletto presidente del Costa Rica per il periodo costituzionale 1886-1890. La sua elezione rientra in un quadro di strategia politica che prevedeva il ritorno in patria di Mgr. Thiel e che gli valse l'adesione del clero, come dimostrato in una lettera aperta firmata da 41 sacerdoti nella quale si diceva:

Secundando el clero los deseos del ilustrísimo y reverendísimo Señor Obispo don Bernardo Augusto Thiel nuestro digno Diocesano, los que suscribimos la presente aceptamos y apoyamos la candidatura de Vuestra Excelencia para el desempeño de la Primera Magistratura de la Nación en el próximo periodo constitucional; y si antes no hicimos colectivamente esta espontánea manifestación fue única y exclusivamente en la creencia de que a nuestro silencio no se darían variadas interpretaciones.<sup>710</sup>

Il voto che ebbe luogo nel 1889 per scegliere al presidente che doveva sostituire a Soto Alfaro dimostrò di nuovo la partecipazione del clero e dello stesso vescovo, dove entrambi furono determinanti per siglare la sconfitta di Esquivel Ibarra e la vittoria e legittimazione del trionfo di José Joaquín Rodríguez Zeledón. Il panorama era il seguente. Il governo aveva presentato come candidato Ascensión Esquivel Ibarra, leader della compagine liberale che si raccoglieva sotto la bandiera del "*Partido Liberal*". Il suo antagonista era José Joaquín Rodríguez Zeledón, candidato del "*Partido Constitucional Democrático*". Rodríguez era

---

<sup>710</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 293. San José 9 de marzo de 1886. Folio 306.

considerato da tutti un “conservatore molto vicino” alla Chiesa cattolica, per essere stato Notaio della Curia di San José. Per questa ragione era visto come il candidato dei cattolici che, secondo i liberali, avrebbe restituito tutti i privilegi che il cattolicesimo aveva “perso” dopo il 1884.

Rodríguez Zeledón, in un primo momento come si è detto, sembrava essere il candidato del vescovo e conseguentemente dei cattolici, non solo per le sue caratteristiche, ma anche per quello che era e rappresentava Ascensión Esquivel Ibarra. Il candidato del “*Partido Liberal*” raffigurava la sezione più aggressiva del liberalismo costaricano dato che i suoi sostenitori erano gli stessi che avevano promosso la dichiarazione delle leggi “anticlericali” del 1884. Esquivel, inoltre, stando a quanto detto da Mgr. Thiel, era massone ed aveva votato contro il ritorno del prelato, consigliando vivamente il presidente Soto nel 1885 di non richiamare il vescovo. In quell’occasione, la sua opposizione fu molto forte, al punto da presentare la sua rinuncia all’incarico di governo quando Soto si dichiarò favorevole al ritorno di Thiel. Tutto questo, unito al fatto che il suo partito si chiamava “*Liberal*”, faceva senza dubbio credere, o almeno supporre, che per nulla al mondo Thiel e il clero costaricano avrebbero dato il loro appoggio alla candidatura di Esquivel Ibarra. Mgr. Thiel, però, aveva altri piani e contro ogni previsione diede il suo favore a Esquivel Ibarra.

In un primo momento Thiel comunicò al clero che “*a todos lo que ya a muchos hemos dicho en privado, que no permitimos no toleramos que en el pulpito ni en los demás actos públicos de su Sagrado Ministerio, hagan manifestaciones alguna, ya sea directa o indirecta de sus opiniones políticas*”,<sup>711</sup> però questo risultò impossibile anche allo stesso Thiel. La

---

<sup>711</sup> AHABAT. Documentos Suelos. Caja 16, F. 32. In: E. SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, p. 134.

“*cuestión religiosa*” si introdusse prontamente nella contesa elettorale, tra i molti motivi che avrebbero fatto la loro comparsa nella tornata elettorale del 1889.

Il panorama nazionale alla vigilia delle elezioni di primo grado era agitato. Il presidente Soto prese la decisione il 1° maggio di 1889 di incaricare per mesi Ascensión Esquivel (secondo vice-presidente, e candidato per il “*Partido Liberal*”), come presidente temporale della repubblica. Si trattava, ovviamente, di una strategia dei liberali per riaffermare in una maniera diretta che chi doveva vincere e doveva governare il Paese era il candidato liberale. Per diversi motivi, tra cui l’agitazione nazionale causata da tale designazione, Bernardo Soto riprese il potere in agosto. La risoluzione, anche se solo per tre mesi, dimostrava quanto sarebbe potuto succedere se il risultato delle elezioni non fosse stato di gradimento del governo. La frode, oppure la forza, sarebbero stati gli strumenti da usare nel caso che il voto “pulito” non fosse bastato per aggiudicare a Esquivel Ibarra la sedia presidenziale. L’altro candidato e lo stesso vescovo Thiel cominciarono a giocare le loro carte sotto questa minaccia.

All’inizio del mese d’ottobre si era divulgata la voce che Thiel aveva abbandonato la sua neutralità e che aveva dato l’appoggio a Esquivel Ibarra, il candidato liberale. L’adesione di Thiel fu presa in difesa dei seguenti principi. Innanzitutto ricordava che nessuno dei due candidati era nettamente cattolico, però che “*Mi opinión personal esta [sic] en favor del señor Esquivel: 1) Por cuanto el Señor Esquivel me ha dado garantías para la Iglesia, en cuyo cumplimiento creo; 2) Porque mis circunstancias personales me llevan a pensar así*”.<sup>712</sup> In

---

<sup>712</sup> V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, San José, Costa Rica, Editorial Costa Rica 1982, p. 348.

seguito a questa affermazione, la posizione del vescovo, divulgata attraverso le lettere ai fedeli e al clero, divenne molto difficile.

In ottobre il prete di Aserri, José Badilla, comunicava alla sua parrocchia che, seguendo il pensiero e il desiderio di Thiel, difendeva l'idea che Esquivel Ibarra doveva essere eletto presidente del Paese. Di questa informazione approfittò un gruppo chiamato "*Club Liberal*" per pubblicare un foglio intitolato "*Para el Pueblo. Así se habla la verdad*". In esso, tra le altre cose, si indicava che non era vero che: "*el partido rodriguista representaba la causa de la Iglesia que su candidato don José Rodríguez estaba de acuerdo con el señor Obispo en todo; que el señor Rodríguez era el candidato recomendado y defendido por el Jefe de la Iglesia; que el señor Licenciado Esquivel era enemigo declarado de la Religión y que se proponía perseguirla y prohibirla en toda la Nación*". Inoltre, il documento affermava che Esquivel era il candidato scelto dal vescovo: "*El ilustrísimo señor Obispo es esquivelista, y ve en nuestro candidato el que mejor convienen á [sic] los intereses religiosos y políticos de Costa Rica. El señor Obispo ha dicho que el que tenga la menor duda, puede desengañarse en el acto, preguntándose a [sic] él directamente.*"<sup>713</sup> Quest'ultima affermazione risultò greve ai fedeli costaricani, perché dopo il 5 ottobre cominciò a giungere una grande quantità di lettere che chiedevano a Thiel se fosse vero che stava raccomandando Esquivel o perché stesse dando il suo appoggio a un liberale che aveva causato tanto male alla Chiesa sin dai tempi della promulgazione delle leggi anticlericali del 1884.

A causa delle molte critiche mossegli contro e per l'uso del suo nome come "esquivelista", Thiel scrisse una lettera il 12 ottobre, da pubblicare su fogli e giornali, nella

---

<sup>713</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 389. San José 5 de octubre de 1889. Folio 340.



quale avvisava che: “*ningún partido haga en adelante uso del nombre del Señor Obispo en sus publicaciones*”,<sup>714</sup> perché come vescovo non poteva appoggiare nessun candidato. Stranamente, il vescovo si contraddice pochi giorni dopo in una risposta data a José María Jiménez, abitante della città di Cartago. Jiménez aveva scritto già all’inizio d’ottobre a Thiel, chiedendogli se rispondesse al vero il suo appoggio alla candidatura di Esquivel, domanda alla quale Thiel replicò affermativamente. Il 15 ottobre Jiménez scrisse un’altra lettera molto lunga al vescovo, nella quale ricordava a Thiel che Esquivel era un massone, che era il candidato del partito liberale, che il liberalismo e la massoneria erano condannati dalla Santa Sede, che lo stesso vescovo aveva chiesto di non mettere la questione religiosa nella politica e che il clero doveva essere neutrale. Jiménez continuava insistendo sul fatto che per lui era inverosimile credere che Thiel appoggiasse Ascensión Esquivel Ibarra, personaggio che non poteva offrire le stesse garanzie alla Chiesa che avrebbe invece procurato Rodríguez. Inoltre, Jiménez ricordava a Thiel che Esquivel non era chiaro: non aveva presentato un programma di governo, indizio indiscutibile della sua ideologia liberale.<sup>715</sup> Thiel rispose alla lettera con una bugia e con i due veri motivi della sua adesione a Esquivel. La risposta di Thiel giunse il 18 ottobre:

1º examinando á [sic] noche de nuevo con el Lic. José Rodríguez las listas de MASONES que tengo en mi archivo no hemos encontrado en ninguna el nombre de Lic. Asc. Esquivel, 2º que no tengo otro anhelo, sino que lleguemos á [sic] una elección pacífica y ordenada; 3º deseo que quien sea quien fuera electo, la Iglesia obtenga el rompimiento de una ú [sic] otra de las muchas cadenas que la tiene esclavizadas en Costa Rica.<sup>716</sup>

<sup>714</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 389. San José 12 de octubre de 1889. Folio 350.

<sup>715</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 389. San José 15 de octubre de 1889. Folio 362-365v.

<sup>716</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 389. San José 18 de octubre de 1889. Folio 371.

Perché si dice che la risposta contiene una bugia e i due veri motivi del suo consenso a Esquivel? Era di pubblico dominio il fatto che Esquivel Ibarra fosse massone e considerato nemico della Chiesa.<sup>717</sup> Thiel lo sapeva, perché in una lettera inviata durante il suo esilio al cardinale Jacobini, aveva scritto che “*Ascensión Esquivel, murator: se ex principio appositum esse contra meum regressum in dioecesin, se nihil contra meam personam habere, sed se suosque amicos (muratores omnes Americae Centralis) nullum omnino velle episcopum in America Centralis, secus fanaticum religiosum (Ecclesiam Catholicam) non posse extirpari.*”<sup>718</sup> Questo dimostra come Thiel fosse al corrente dell’adesione di Esquivel alla massoneria, che aveva amici massoni in tutta l’America Centrale e che non lo voleva nel Paese. Come si spiega il cambio di opinione di Thiel? Diversi autori hanno indicato un’ipotesi, che sembra quella giusta: Thiel stava bluffando.<sup>719</sup> Da un lato appoggiava Esquivel, che era liberale, massone e che anelava a una società liberale e secolarizzata. Quest’adesione rispondeva a un calcolo politico: se Esquivel avesse vinto legalmente o mediante la frode, Thiel poteva sempre dimostrare di essere stato suo alleato politico e chiedere le garanzie che in un primo momento Esquivel Ibarra aveva promesso al vescovo in caso di vittoria nelle elezioni presidenziali. Allo stesso tempo, Thiel chiudeva un occhio sul fatto che la maggioranza dei suoi sacerdoti facesse propaganda a favore di Rodríguez Zeledón, senza redarguirli per la loro presa di posizione. Lo si afferma a causa del silenzio che Mgr. Thiel dimostrò davanti alle lettere che gli chiedevano di punire o almeno di

---

<sup>717</sup> Gustavo Herrera in una lettera menzionava a Thiel, sul caso: “*no comprendo como una persona ilustrada como su señoría trabaja por don Ascensión siendo, como se sabe masón y enemigo de la Iglesias...*” In: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 389. San José 3 de octubre de 1889. Folio 371.

<sup>718</sup> ASCAES, Costa Rica. 1884-1885, Pos. 64-66, fasc. 11. F. 4.

<sup>719</sup> Questa affermazione viene fatta principalmente da due autori. Il primo è Mgr. Sanabria nel suo libro sul vescovo Thiel: V. SANABBRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, San José, Costa Rica, Editorial Costa Rica 1982, p. 343 L’altro autore è: C. CALVO, *Rafael Yglesias Castro*. Imprenta Nacional. San José, Costa Rica 1980, pp. 71-72.

rimproverare i sacerdoti e i fedeli che appoggiavano apertamente Rodríguez. Una dimostrazione viene dalla lettera inviata da parte di Mercedes Quesada di San Ramón il 12 ottobre dove esponeva a Thiel che:

Apolinar Uertas, es rodriguista aferrado, este vive en el varrio [sic] de San Juan y pertenece a una familia honrada, siendo todos rodriguistas, porque creen que, el Lido. está de acuerdo con su señoría y protegerá [sic] la religión, y que el Lido. Esquivel la destruirá. Le suplico se digne combencer [sic] este individuo, de lo que es en realidad con respecto al modo de pensar de su señoría en el particular. Si le fuera posible escribirme [sic] en términos combenientes [sic] para su Señoría, con respecto a su adesion [sic] a la candidatura del Lido. Esquivel, y los motivos que tiene para hacerlo, se lo estimaré mucho.

Gli “esquivelistas” accusavano il sacerdote Ezequiel Martínez, di Heredia, di “*trabajar descubierta y directamente en favor de la candidatura de “Rodríguez”, con predicaciones en el mercado, en las entradas y salidas de la Iglesia y en el Cantón d San Rafael*”.<sup>720</sup> La risposta di Thiel alla sollecitudine della signora Quesada e all’accusa dei liberali di Heredia fu il silenzio, un silenzio più chiaro di qualsiasi risposta. Thiel faceva il doppio gioco, aveva diverse carte in mano e le utilizzava, se non a proprio beneficio, a beneficio della Chiesa. Se avesse vinto Esquivel, avrebbe potuto sempre dire a lui che era stato sempre al suo fianco; allo stesso tempo, avrebbe potuto dire a Rodríguez, che aveva svolto il ruolo di notaio della Curia di San José, che il clero era sempre stato al suo fianco e che per il pericolo che rappresentavano i liberali, lui (il vescovo) aveva preso la decisione di dare il suo appoggio al

---

<sup>720</sup> AHABAT. Documentos Suelos. Caja 16, F. 32. In: SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, pp. 160-161.

liberale, quando in realtà tutto faceva supporre che volesse alla presidenza Rodríguez. Il risultato delle elezioni, che si svolsero fra il 4 e 6 novembre 1889, fu il seguente:

**Tabella # 15**  
**Risultato delle elezioni di primo grado del 1889 per provincia**

Provincia	N° di elettori	Partido Liberal	Partidos Constitucional
San José	115	3	112
Alajuela	130	36	94
Cartago	81	0	81
Heredia	75	0	75
Guanacaste	48	48	0
Puntarenas*	15	0	15
Limón*	3	3	0
<b>Total</b>	<b>467</b>	<b>90</b>	<b>377</b>

\*Non erano province in quell'anno, bensì avevano la denominazione di "Comarca".

Fonte: O, SALAZAR, *El Apogeo de la República Liberal en Costa Rica 1870-1914*, Editorial UCR. San José, Costa Rica 2003, p. 180.

Questo risultato fece infuriare i liberali che cercarono mediante la forza di fare "vincere" Esquivel. Nel pomeriggio del 7 novembre *"un contingente de policías y civiles esquivelistas desfiló, sin el consentimiento de los líderes del partido "Liberal Progresista", por las calles de San José vivando a Esquivel y denostando a Rodríguez"*. La cupola del partito *"Constitucional Democrático"* era a conoscenza di quanto poteva succedere e già la mattina dello stesso 7 novembre si presentò dai principali leader delle comunità vicine alla capitale come erano Desamparados, Guadalupe, San Vicente, San Isidro, Curridabat e altre, dove avvisati della dimostrazione degli "esquivelistas", riunirono almeno 6 mila simpatizzanti e assediaron San José impedendo che il complotto ordito da una fazione dei

liberali fosse realizzato del tutto.<sup>721</sup> La tradizione popolare dice che nella circostanza la partecipazione del clero fu fondamentale, ma nell'archivio della Curia di San José e in quello Nazionale di Costa Rica non si trova niente sul caso.

Quello che si trova invece nell'archivio dell'arcidiocesi di San José è la “*Circular a los señores curas de la Diócesis*”, firmata da Antonio del Carmen Zamora, Vicario General, il 25 novembre 1889, che ricordava a ogni sacerdote il compito di “*advertir a sus feligreses especialmente á [sic] aquellos que han sido elegidos por electores, la gravísima obligación que pesa sobre ellos.*” Zamora ricordava che si doveva scegliere non solo il candidato che sarebbe diventato presidente, ma anche i “*diputados al Congreso Nacional que deben tomar parte activa en la legislación patria: su responsabilidad delante de Dios y la nación es sumamente grave.*” L'invito del Vicario Generale rammenta quanto era successo quando il Congresso era formato da “*irreligiosos*” che si erano messi d'accordo per decretare tutte le leggi contro la Chiesa negli anni tra il 1884 ed il 1886. La circolare finiva ricordando ai sacerdoti l'obbligo di ricordare a “*cada elector católico de dar su voto sólo a aquellas personas de quienes tiene la convicción de que ellas harán uso de su poder y alla [sic] posición en el Congreso Legislativo tanto en bien y progreso de la Patria como en bien de la Religión Católica del Pueblo de Costa Rica.*” Il risultato dell'elezione di secondo grado, dove gli elettori sceglievano sia i deputati che il Presidente della Repubblica, favorì nella sua totalità il partito “*Constitucional Democrático*”. Non fu ovviamente la posizione del Vicario Generale a determinare la vittoria dei “*rodriguistas*”, ma il suo intervento dimostrò che il clero partecipava attivamente alla politica. Ancora più importante fu il silenzio di Thiel, che

---

<sup>721</sup> I. MOLINA, *El 89 de Costa Rica: otra interpretación del levantamiento del 7 de noviembre*, «Revista de Historia de Costa Rica», No. 20, julio-diciembre, 1989, p. 185.

corroborava quanto la vittoria di Rodríguez fosse di suo gradimento. Questo si può affermare perché se Thiel davvero credeva che Esquivel fosse l'unico a poter dare garanzie alla Chiesa, avrebbe potuto fare di tutto perché gli elettori cattolici gli dessero i loro voti. Invece, mantenne il silenzio e quel silenzio appoggiava la circolare di Antonio del Carmen Zamora che incitava a votare per i cattolici, che in quel momento erano i “rodriguistas”. Il risultato delle elezioni fu il seguente:

**Tabella #16**  
**Risultato dell'elezione di secondo grado per province e partiti**

Provincia	Numero de electores	Partido Liberal	Partido Constitucional	Votos para otro candidato
San José	115	2	112	1
Alajuela	130	36	94	-
Cartago	81	0	81	-
Heredia	75	0	75	-
Guanacaste	48	48	0	-
Puntarenas	15	0	15	-
Limón	3	3	0	3
<b>Total</b>	467	86	377	4*

\*El voto en San José se le asignó a Carlos Durán Cartín y los tres de Limón a Ricardo Jiménez Oreamuno  
 Fonte: E. SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado Liberal en Costa Rica (1889-1898)*, Tesis de Maestría. Universidad de Costa Rica 2013, p. 131

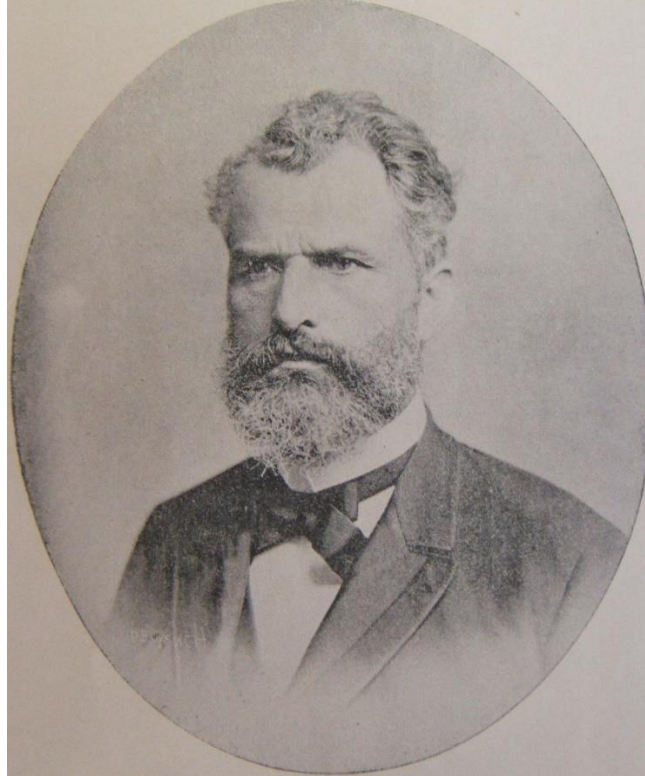
Con l'arrivo alla presidenza di José Joaquín Rodríguez Zeledón sembrava che la Chiesa in pochi giorni avrebbe potuto ottenere tutto quello che aveva “perso” dopo il 1884. I liberali credevano che con Rodríguez sarebbe giunto il governo del clero e la Chiesa contava sul fatto che il nuovo presidente le avrebbe restituito di nuovo tutti gli antichi privilegi. Nulla di tutto questo accadde. Il programma di governo di Rodríguez non era così conservatore come pensavano i liberali e nemmeno troppo cattolico come si aspettava una parte dei fedeli.

Da Roma era giunta al vescovo la richiesta di impegnarsi perché l'educazione religiosa tornasse nelle scuole pubbliche, petizione a cui bisognava dare la precedenza. Il nuovo presidente, però, nel primo messaggio al Congresso della Nazione, diceva di essere molto soddisfatto di quanto lasciato dal governo di Soto Alfaro, ma che da parte sua avrebbe insistito perché la legge fosse: “*simpática a la mayoría de la nación, sin perjudicar los principios de la verdadera libertad. En política, como en religión, el fanatismo es retroceso, y debe ser evitado.*” Sull'educazione ricordava che “*las disposiciones que no son prácticas, son malas.*”<sup>722</sup> L'accento spinse i cattolici a pensare che il problema dell'educazione sarebbe stato risolto in breve tempo. Questo si vedrà nel seguente sezione del capitolo.

Prima di finire questa sezione si deve fare una piccola sintesi sul fatto più importante della disputa elettorale del 1889. Il processo elettorale dimostrò che ideologicamente ed elettoralmente la Chiesa cattolica rivestiva un ruolo molto importante all'interno del Costa Rica liberale. Poteva assumere sia il ruolo di alleato del governo che quello di antagonista a seconda del momento. La Chiesa aveva dimostrato di poter contare sull'elettorato per poter ottenere i risultati ambiti dalla propria politica. La contingenza portò all'apparizione del partito “*Unión Católica*”, del quale si parlerà in questo stesso capitolo più avanti, nel punto tre. Di seguito si vedrà come venne risolta la questione dell'educazione religiosa nella scuola pubblica costaricana.

---

<sup>722</sup> República de Costa Rica, «Gaceta Oficial» N° 107, Año XI, Mayo 10 de 1890. Pág. 566.

**Immagine # 22****José Joaquín Rodríguez Zeledón, presidente di Costa Rica tra 1890-1894**

Fonte: «Revista de Costa Rica en el siglo XIX». Tomo 1, 1902.

### **2.1. La soluzione al problema dell'educazione religiosa nelle scuole pubbliche nell'amministrazione di José Joaquín Rodríguez 1890-1894**

Se qualcuno aveva creduto che, con l'arrivo di Rodríguez alla presidenza, l'educazione religiosa sarebbe ritornata a prevalere nelle scuole pubbliche, si sbagliava di grosso. Alla fine sarebbe sì ritornata, ma non attraverso un cammino facile come tutti credevano oppure aspettavano. Il problema dell'educazione religiosa non si spiega semplicemente con la dichiarazione della legge del 22 luglio 1884, che decretava che il clero non poteva avere ingerenza nelle scuole sovvenzionate dallo Stato. Dal 1883 Thiel non serbava attacchi al liberalismo e al suo programma di allontanare l'educazione religiosa dalle scuole pubbliche. Come cita Esteban Sánchez, Thiel nella messa della Pasqua del 1883 aveva affermato: *“Vigilemos sobre la educación religiosa de nuestros hijos, y no permitamos bajo ningún*



*punto de vista que frecuenten escuelas o colegios de segunda enseñanza [de] las cuales se excluye la enseñanza religiosa.*"<sup>723</sup> A questo discorso fece seguito una pubblicazione nel settimanale "*El Eco Católico*" intitolata "*La enseñanza monacal*", nella quale si asseriva che:

Y he allí a nuestros liberales entonando himnos báquicos a la Libertad, en el momento mismo en que ejercen el más odioso despotismo sobre las conciencias y quitan a los padres de familia el más santo e inenajenable [sic] de sus derechos, el de alimentar el alma de sus hijos con las enseñanzas que ellos creen hará su felicidad, y obligándoles a aceptar maestros y doctrinas que repugnan a su inteligencia y corazón...<sup>724</sup>

Queste parole non furono ben ricevute da parte del governo, come fossero una premonizione a quanto sarebbe accaduto poco tempo dopo quando, mediante la legge di "*Educación Común*", i corsi di morale cristiana vennero sostituiti da quelli di morale e di educazione civica. Stabilita la "laicizzazione" dell'educazione costaricana nel 1884, la gerarchia cattolica cercava il modo di cancellare quella legge, e con Rodríguez al potere non si risparmiarono sforzi. Lo stesso 8 maggio 1890, quando Rodríguez Zeledón aveva preso il potere, il sacerdote Domingo Rivas, approfittò di un discorso nella Cattedrale per ricordare, tra le altre cose, che tutti i mali di cui soffriva la Chiesa costaricana dal 1884 si dovevano in modo speciale al fatto che "*Dios ha sido relegado al interior de los templos y al santuario de la vida doméstica, al desterrarse de la enseñanza oficial la doctrina de Cristo*".<sup>725</sup> Il nuovo

---

<sup>723</sup> AHABAT, S.F.A. Sermón de Bernardo Augusto Thiel para el día de la Pascua de Resurrección. Caja 344, 25 de marzo, 1883, sin foliar. In: SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política*, p. 97.

<sup>724</sup> "La enseñanza monacal", *El Eco Católico*, 19 de enero, 1884, 20. In: SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política*, p. 66.

<sup>725</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, San José, Costa Rica, Editorial Costa Rica 1982, p. 343.

presidente riceveva così le aspettative della gerarchia cattolica sul suo governo in quanto a materia di educazione religiosa.

José Joaquín Rodríguez seguì il proprio calcolo politico e pubblicò un decreto esecutivo il 13 giugno 1890, dove permetteva: “*art. 1º que se eximía a los estudiantes de escuelas y colegios de asistir a lecciones los sábados de 11 de la mañana a 2 de la tarde, para que si sus padres y tutores lo tenía a bien, fuesen a recibir educación religiosa en los cursos de Historia Sagrada y Doctrina Cristiana*”.<sup>726</sup> Questo non era quanto si aspettavano i cattolici che premevano invece una legge che restituisce la educazione controllata per la Chiesa, e, non un decreto che solo diede permesso ad andare a lezioni a chi desiderava. Inoltre non volevano un decreto, anelavano una legge, cioè, secondo i cattolici al Congresso Nazionale, il decreto poteva essere cancellato dal seguente presidente. Il decreto stabiliva nel secondo punto che il vescovo aveva il compito di regolare l’educazione religiosa e di scegliere i professori ritenuti idonei, nonché di stabilire lo stipendio per il lavoro di ogni insegnante. Egli aveva inoltre facoltà di stabilire il posto e procurare i materiali necessari per il regolare svolgimento delle sue funzioni. Il terzo e ultimo articolo indicava la cifra totale da pagare da parte della “*Cartera de Culto*”, stabilita in non più di \$1.000.<sup>727</sup>

In questa maniera Rodríguez accontentò sia Dio che il diavolo. La Chiesa, in un certo senso, aveva ottenuto quello che voleva, l’educazione religiosa “ritornava”, anche se non in forma integrale, perché l’educazione avveniva solo il sabato e non era obbligatoria per tutti, ma destinata solo ai bambini i cui genitori o tutori erano interessati alla materia. Il decreto

---

<sup>726</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, Acuerdo Ejecutivo 81, Primer Semestre del año de 1890, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1890, p. 471-772, e Arce Gómez, Celín. *El derecho Educativo*. EUNED, San José Costa Rica, 1997. P. 110.

<sup>727</sup> SANABRIA, Bernardo Augusto Thiel, *II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 373.

non causò grande impressione tra i liberali perché, come lo aveva spiegato lo stesso presidente nell'editoriale pubblicato dalla Gaceta, nel decreto "*no se da ingerencia [sic] alguna a la Iglesia en la dirección de la enseñanza del Estado*", ma solo un permesso, a chi ne avesse fatto richiesta, di ottenere la lezione di religione cattolica. L'intero processo del decreto fu un successo unico ed esclusivo della gerarchia cattolica, perché difficilmente il governo civile avrebbe fatto qualcosa in quel senso.

Mgr. Thiel non perse tempo e fece spedire una lettera con la sua firma a tutti i sacerdoti, dove ricordava l'importanza dell'educazione religiosa. Il 15 luglio 1890, Thiel comunica al clero che era sommamente importante informare nelle parrocchie la fondazione della "*Sociedad de la Doctrina Cristiana*" che si interessava all'istruzione della "*Doctrina Cristiana*" e alla "*Historia Sagrada*". Inoltre, Thiel comunicava che al più presto possibile gli venisse comunicata la lista, tanto di uomini come di donne, che ogni prete proponeva come "*maestro o maestra de la enseñanza religiosa tanto en el centro como en los barrios de las parroquias.*" Sottolineava che la fretta di ottenere l'informazione si doveva al fatto che bisognava passarla alla "*Secretaria de Instrucción Pública y de Hacienda*", per rendere effettiva la sovvenzione di \$1.000 che il "*Gobierno Nacional*" elargiva "*a favor de la enseñanza religiosa*". Infine Thiel ricordava quanto fosse importante l'educazione religiosa, al punto da raccomandare a tutti i preti di "*transferir para otras horas las demás ocupaciones que podrían presentarse, como son, informaciones matrimoniales, administraciones del Sacramento del Bautismo, etc: siendo solamente eximido según el artículo 3º el caso de una administración URGENTE*", per ore che non fossero dalle undici fino alle due del pomeriggio del sabato.<sup>728</sup> Thiel era consapevole che la partecipazione dei bambini a lezione non sarebbe

---

<sup>728</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 19. San José 15 de julio de 1890. Folio 157.

avvenuta per opera dello Spirito Santo e per questa ragione, in un comunicato indirizzato al Capitolo, al clero e ai fedeli della diocesi, esortava “...*á los padres de familia á que no se descuiden de enviar sus hijos á las clases de religión, que deben darse todos los sábados de las once de la mañana á las dos de la tarde.*” Il vescovo non finiva il suo messaggio senza prima ringraziare il “*Gobierno Nacional por el importante paso que ha dado dando una prueba clara de los sentimientos de **equidad** que le animan, probando así que nuestra Patria puede esperar toda clase de bienes de un gobierno que se propone hacer **justicia** a todos.*” (Il grassetto è proprio del testo originale).<sup>729</sup> Per concludere, Thiel pubblicò il 6 gennaio 1891 la sua ventunesima lettera pastorale sull’educazione religiosa. In maniera succinta, la lettera aveva come tema principale lo stato dell’educazione religiosa prima del 1885. Muoveva, però, una critica alla morale laica, che veniva indicata come insufficiente per la società, insistendo sul fatto che la morale cattolica fosse la “migliore” per quanto procurava alla società nella formazione di buoni cittadini.

La gerarchia cattolica non era soddisfatta del modo di procedere del presidente. Il clero voleva di più, aspirava a una legge che non potesse essere cancellata così facilmente come un decreto dell’esecutivo, così come mettere la educazione sotto controllo del cattolicesimo, e le lezioni di “*religión*” come un obbligo per tutti, cattolici e non cattolici. Sotto pressione, Rodríguez decise di presentare al Congresso il 3 maggio 1892 un progetto di legge sull’educazione religiosa. La possibile legge constava di tre articoli che affermavano:

1° Establécese en las escuelas primarias del Estado la enseñanza oficial de la Doctrina Cristiana e Historia Sagrada, impartida por los respectivos maestros con la extensión que el reglamento y programa les den. Art. 2° Esta enseñanza se dará en todos los grados de la escuela primaria a

---

<sup>729</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin Indizar. Caja 19. San José 15 de julio de 1890. Folio 159.

todos los alumnos cuyos padres, tutores o encargados no manifiesten por escrito y en la, forma reglamentaria, decisión en contrario.

Il terzo articolo derogava l'accordo del 13 giugno 1890.<sup>730</sup>

La discussione sul progetto fu energica e si presentarono differenti prese di posizione sul tema. Nicolás Oreamuno e il sacerdote Juan de Dios Trejos appoggiarono il progetto, mentre José Astúa Aguilar (liberale) espresse la sua opposizione. Anche la “*Unión de Clero de Costa Rica*” stranamente confutò il progetto adducendo: “*no llena las aspiraciones del pueblo, y vulnera y usurpa los fueros de la Iglesia, y porque la nueva ley reduciría enseñanza religiosa a peor condición de aquella en que hasta ahora estaba.*” Sembrava che i cattolici non sapessero cosa volevano, oppure non sapessero in quale contesto si muovessero, perché dopo aver sofferto l'esclusione dell'educazione religiosa delle scuole, stavano proponendo un progetto irrealizzabile, che comprendeva “*enseñanza religiosa también para los no católicos, y que las autoridades de los credos religiosos no tuvieran ninguna ingerencia [sic] en las escuelas*”. Come era prevedibile nessuna delle obiezioni venne accettata, per cui dopo la chiusura del Congresso, il presidente Rodríguez pubblicò un nuovo decreto sull'educazione.<sup>731</sup>

Il decreto venne firmato il 4 agosto 1892 e conteneva i tre articoli del progetto di legge del 3 maggio. Lo stesso presidente, tempo dopo, fece pubblicare un documento intitolato “*Disposiciones sobre la Educación Religiosa*”. Il testo conteneva il decreto del 4 agosto, l'accordo del 18 agosto 1892 e i programmi per l'istruzione della “*Doctrina Cristiana*” e la “*Historia Sagrada*”. L'accordo del 18 agosto stabiliva in otto articoli che l'educazione

---

<sup>730</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 379.

<sup>731</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp. 380-382.

religiosa si sarebbe data nelle scuole dello Stato, suddivisa in maniera che nei primi tre anni sarebbero state date spiegazioni brevi e famigliari sulla fede e negli ultimi tre anni, gli allievi avrebbero dovuto imparare “*el Catecismo, la Doctrina Cristiana y lectura explicada del texto de Historia Sagrada*”. Inoltre, veniva fissato in tre il totale delle ore per settimana, suddivise in mezz’ora il lunedì, mercoledì e venerdì per il “*Catecismo*” mentre il martedì, giovedì e sabato le lezioni riguardavano la “*Historia Sagrada*”. L’articolo 4° stabiliva i libri da utilizzare: cioè, per i primi tre anni “*Catecismo Abreviado de la Doctrina Cristiana*” redatto dalla Diocesi di San José e il “*Compendio de Historia Sagrada*” di Federico J. Knecht; per il 4°, 5° e 6° anno i libri erano: “*Catecismo de la Doctrina Cristiana*”, redatto da Mgr. Thiel e “*Historia Sagrada del Antiguo y Nuevo Testamento del doctor Schuster*”.<sup>732</sup> In questa maniera venne ripristinata l’educazione religiosa nelle scuole pubbliche. “*La Unión Católica*” organizzò con molta gioia un Te Deum il 21 agosto, con il quale venne esaudita una delle richieste più importanti provenienti da Roma.

Prima di concludere la presente sezione è indispensabile citare che durante l’amministrazione di José Joaquín Rodríguez Zeledón il rapporto tra la Chiesa cattolica costaricana, la Santa Sede e il governo civile fu di una relativa armonia nel campo religioso, cosa che non avvenne in campo politico. Fu durante il governo di Rodríguez Zeledón, che ritornò in Costa Rica la Congregazione della Missione con il compito di dirigere il Seminario. In una comunicazione del 15 novembre 1892, dove per istruzione del presidente, il signor Manuel Jimenez, “*Secretario de Estado en el Despacho de Culto*”, comunicava “*que no hay ningún inconveniente en el ingreso al país de los profesores enunciados que vienen a*

---

<sup>732</sup> Costa Rica, *Disposiciones Supremas sobre Enseñanza Religiosa*, Secretaria de Instrucción Pública. Litografía Nacional, San José 1892, pp. 3-4.

*encargarse de la dirección del Seminario y que por el contrario aquí encontrarían la protección del Gobierno en el desempeño de la noble misión que se les ha confiado*".<sup>733</sup> Nel 1893, lo stesso Jiménez scriveva a Thiel che il Ministero d'Educazione Pubblica dava il permesso per l'arrivo di una congregazione femminile che si sarebbe fatto carico di una scuola mista nel porto di Limón.<sup>734</sup>

Nonostante le concessioni del governo civile, sembra che Thiel volesse ottenere qualcosa di più sul tema dell'educazione. In una lettera da parte del vescovo alla "*Secretaria de Culto*" Thiel diceva che la risposta del 12 novembre<sup>735</sup> "*...hace por fin luz en la cuestión enseñanza y demuestra que el Señor Presidente sigue los principios de la escuela Liberal moderna que atribuye al Estado únicamente toda intervención en ella, excluyendo lo que la Yglesia [sic] reclama para los niños católicos.*" Thiel aggiungeva che il comportamento del presidente era come un tirano che non lasciava istruire ai suoi fedele, dimostrando una vera "*inconsistencia con los principios del Liberalismo cuyo credo profesa.*"<sup>736</sup> Il fastidio di Thiel con il presidente Rodríguez nasceva dal fatto che non permetteva alla Chiesa di controllare tutta l'educazione del Paese. Questa difformità risulta evidente il 30 settembre 1892, in una lettera inviata al cardinale Rampolla, nella quale dopo essersi scusato per non aver scritto alla Santa Sede dal 1888, qualificava Rodríguez come:

vir satis religiosus nam omni die dominica sacrificio missae adest in Ecclesia Cathedrali.

---

<sup>733</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 19, folder diciembre 1892. San José 15 de noviembre de 1892. Ff. 91-91v.

<sup>734</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 19, folder 1893. San José 7 de enero de 1893. Ff. 11-11v.

<sup>735</sup> Thiel chiedeva l'eliminazione dell'educazione laica, ovviamente Rodríguez rispose che non si poteva.

<sup>736</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 19, folder, diciembre 1892. San José, 9 de diciembre de 1892. Ff. 90-90v.

Anno 1890 et denus hoc anno 1892, novus ille Praeses leges sancivit quibus jubetur ut religio catholica demo in scholis publicis doceatur. Quae quidem leges essent perfectae, si etiam Ecclesiae inspectis scholarum permetteretur.<sup>737</sup>

Come si è visto nelle precedenti citazioni, Thiel e una parte del cattolicesimo costaricano, erano adirati con il presidente Rodríguez, perché non dava loro ascolto riguardo al tema dell'istruzione religiosa. In questa sezione è stata fatta un'omissione deliberata, che riguarda la partecipazione del partito "*Unión Católica*" sulla questione dell'educazione religiosa, perché questo tema sarà analizzato più avanti. Il partito nacque per restituire alla Chiesa cattolica quanto aveva perso dopo il 1884, in special modo il diritto sull'educazione religiosa, nonché il controllo su tutta l'educazione. Per questa ragione, nel seguente punto di questo capitolo si analizzerà il ruolo della "*Unión Católica*" nella politica nazionale e il suo scopo principale, che riguardava l'educazione.

## **2.2 La frode elettorale contro il partito della Chiesa: l'“*Unión Católica*” e le elezioni del 1893**

In questo punto si tratterà del partito "*Unión Católica*", della sua nascita, dello scopo della sua comparsa, della sua approvazione da parte della Santa Sede, dei suoi compiti, della pressione che ha esercitato per cambiare la legislazione sull'educazione religiosa, della frode che ha subito, della sua scomparsa dallo scenario politico costaricano. Si deve essere chiari che in questo paragrafo si analizzeranno con maggiore profondità i temi riguardanti le direttrici inviate da Roma sul partito e la posizione del vescovo dopo la frode commessa contro lo stesso. Esistono tre lavori che hanno studiato il ruolo del partito "*Unión Católica*"

---

<sup>737</sup> ASCAES, Costa Rica. 1888-1893, Pos. 68-75, fasc. 17. F. 48v.



con maggiore ampiezza, rispettivamente redatti da Carlos Carranza Villalobos,<sup>738</sup> Clara di Luca<sup>739</sup> ed Esteban Sánchez Solano.<sup>740</sup>

La fondazione del partito avvenne nel 1889 in qualità di associazione, stesso anno nel quale il clero aveva aiutato José Joaquín Rodríguez a vincere e sostenere la sua vittoria contro i liberali. Il 7 dicembre 1889, nacque “*La Sociedad de La Unión Católica*”, sotto l’ideale di: “*trabajar eficazmente en pro de los intereses de nuestra sagrada religión íntimamente ligada con los de la Patria, siguiendo el ejemplo de las demás naciones civilizadas de Europa y América.*”<sup>741</sup> Questo argomento di emulare le nazioni “civilizzate”, rispondeva senza dubbio al caso tedesco con la fondazione del partito Zentrum, il quale apparve per far fronte alla Kulturkampf proposta dal cancelliere Otto Von Bismark. Fatto che Mgr. Thiel conosceva bene, perché proprio a causa di questa lotta culturale era stato espulso dalla Germania. I fondatori dell’associazione si impegnavano a:

---

<sup>738</sup> C. CARRANZA, *El partido Unión Católica y su importancia en la vida política de Costa Rica*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas, Universidad de Costa Rica 1982.

Il tema principale di questa tesi fu dimostrare l’unione tra la gerarchia della Chiesa cattolica e i piccoli e medi proprietari come gruppi di base per la fondazione del partito, con il compito di lottare contro i liberali e le loro politiche.

<sup>739</sup> C. DI LUCA, *El partido La Unión Católica. Primer partido ideológico de Costa Rica*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica 1973.

Da sua parte Di Luca propose, come il titolo della tesi lo menziona, di comprovare che l’“Unión Católica” fu il primo partito ideologico in Costa Rica. Partito che prima ebbe il suo piano di governo e dopo cercò l’uomo che sarebbe diventato il suo candidato, cosa nuova in Costa Rica, dove in un primo momento si cercava il candidato e poi si determinava il programma di governo.

<sup>740</sup> E. SÁNCHEZ, Esteban. *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado Liberal en Costa Rica (1889-1898)*, Tesis de Maestría, Universidad de Costa Rica 2013.

Lo studio di Sánchez Solano è il più recente di tutti e inoltre il più completo dei tre lavori che analizzano il partito “Unión Católica”. Il testo di Esteban Sánchez, dopo aver presentato i precedenti non solo religiosi, bensì politici, spiega quali furono l’origine e il funzionamento del partito sotto la visione di partito che voleva la Chiesa cattolica. Inoltre, lo studio dimostrò che la gerarchia cattolica apportò nel partito la visione religiosa che voleva implementare nella società costaricana, attraverso una dirigenza mista che comprendeva tanto laici come, ovviamente, sacerdoti. Infine, il lavoro analizza in maniera dettagliata la dirigenza del clero che comandò il partito, in special modo come furono le dinamiche di potere all’interno dell’*Unión Católica*.

<sup>741</sup> SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política*, p. 137.

1º Establecer una asociación que se denominará Unión Católica de Costa Rica.

Esta asociación tendrá por objeto la defensa de los intereses católicos en toda su amplitud, o lo que es lo mismo, trabajar por establecer y consolidar el reinado social de Nuestro Señor Jesucristo.

2º La Unión Católica será una asociación bien organizada, fundada en la fe, sostenida por la sumisión a la Iglesia, fortalecida por la caridad y alentada por la esperanza cristiana.

3º Medios especiales para la realización de sus fines serán además de la oración y de la práctica de la caridad. La prensa en todas sus formas. La palabra viva. La educación y la enseñanza, la política en su recto sentido<sup>742</sup>.

Questi tre punti dimostravano cose molto importanti. La prima era l'idea di consolidare il regno sociale di Gesù Cristo, termine molto avanzato per quel tempo in America Latina. Già al tempo di Leone XIII si era cominciato a parlare di questo argomento, mentre in America Latina è dopo la *Quas Primas* di Pio XI che il concetto prende forza. Questo dimostra come i sentimenti di adesione e di rispetto nei confronti del papato diventarono forti nei cattolici costaricani a causa di Thiel. Il secondo punto definiva chiaramente che l'associazione sarebbe stata sempre sottomessa alla gerarchia cattolica, avendo nella fede, carità e speranza cristiana i pilastri fondamentali. Il punto della sottomissione alla gerarchia della Chiesa fu un fatto reale nel partito, perché come ha dimostrato Sánchez Solano, chi prendeva le ultime decisioni era sempre il clero, ovviamente dopo l'assenso del vescovo di San José, Bernardo Thiel. Come ben scriveva Sanabria: *“Todo había que someterlo a la aprobación del Prelado, de manera que en último término el poder político que llegara a*

---

<sup>742</sup> SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política*, p. 138.

*adquirir la asociación estaba en manos del Obispo.*<sup>743</sup> Il terzo punto affermava che la politica sarebbe stato il nuovo campo d'azione del cattolicesimo costaricano, questo perché la gerarchia della Chiesa cattolica locale aveva cercato sempre di cancellare le leggi del 1884, e il partito sarebbe stato il miglior mezzo per raggiungere quello scopo. A dimostrazione di questo si riportano le parole del sacerdote Juan de Dios Trejos: “*Nosotros pedimos la supresión del concubinato civil, la enseñanza religiosa, los cementerios, todo lo que nos fue arrebatado en 1884 y cuando lo consigamos entonces ya no haremos política*”.<sup>744</sup> E come disse Sánchez Solano, i dirigenti cattolici crearono un ambiente nel quale si respirava “*un sentimiento de “necesidad” de defender a la Iglesia ante los ataques de los grupos denominados como liberales*”,<sup>745</sup> con lo scopo di raggiungere i propositi, che in sintesi si riassumevano nell’eliminare la legislazione stabilita nel decennio del 1880.

A pochi mesi dalla sua nascita, il 27 febbraio 1890, un gruppo di sacerdoti<sup>746</sup> e laici<sup>747</sup> che avevano già dato vita alla “*Sociedad La Unión Católica*”, decisero di fondare “*La Unión Católica*”. La nascita della società, secondo loro, avveniva per l’ispirazione dettata dallo stesso Leone XIII, che affermava quanto fosse giusto che “*Unanse los hombres de bien y formen una inmensa coalición de oraciones y de esfuerzos*”. I firmatari, inoltre, dichiaravano che la loro intenzione era quella di “*extender y consolidar por todo el orbe y más particularmente en nuestra cara patria el Reinado Social de Nuestro Señor Jesucristo*”. Per questa ragione, nella loro condizione di uomini liberi stabilivano che:

---

<sup>743</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, pp. 417-418.

<sup>744</sup> CALVO, *Rafael Yglesias Castro*, p. 80.

<sup>745</sup> SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política*, p. 139.

<sup>746</sup> I sacerdoti firmatari furono: José Calderón, Juan de Dios Trejos, Yanuario Quesada e Luis Hidalgo.

<sup>747</sup> I laici che firmarono furono: Alejo E. Jiménez, don Juan Vicente Monestel, don Alberto Navarro, don Máximo Chávez, don Manuel Antonio Gallegos, don Ramón Porras, don Antonino de Barruel, don Eduardo Pochet, don Rafael Elizondo y don José María Sánchez.

1) Queda instituida en Costa Rica la Sociedad "Unión Católica" de la cual todos y cada uno de nosotros somos miembros fundadores. 2) El fin y único propósito de esta asociación es la defensa de los intereses católicos en toda su amplitud, basándose en la fe, sometién dose incondicionalmente a la autoridad de la Iglesia y obedeciendo estricta y humildemente la voz de Nuestro Santo Padre el Papa, 3) Los medios que se emplean para la consecución de este fin, serán todos los lícitos y muy especialmente la oración, la práctica de la caridad y el ejercicio de las virtudes cristianas. Imploramos el auxilio de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo y muy particularmente la misericordiosa protección de la Inmaculada Virgen María y del Glorioso Patriarca San José, bajo cuyo poderoso patrocinio nos acogemos y firmamos la presente Acta de Constitución en la Ciudad de San José, que adoptamos como centro de nuestra asociación.<sup>748</sup>

La cosa più importante di questo lavoro sulla costituzione della società, non era la questione politica, dunque, il testo fondatore non la cita, ma è invece la vicinanza e il rispetto per la figura del Santo Padre. Questa è una dimostrazione inequivocabile di romanizzazione, non solo del clero, ma anche dei fedeli. I punti 2 e 3 lo dimostrano chiaramente. Il secondo punto dichiarava che la lotta per la difesa degli interessi cattolici sarebbe avvenuta sotto la guida della fede e la sottomissione all'autorità della Chiesa e alla voce che arrivava da Roma, uscita dalla bocca di "*Nuestro Santo Padre el Papa*". Il terzo punto asseriva che il partito avrebbe usato solo mezzi leciti per affermarsi, mezzi come la carità e le pratiche devozionali care al cattolicesimo romano, quali la venerazione degli apostoli Pietro e Paolo, il culto per l'Immacolata e San Giuseppe. Tutte queste affermazioni dimostrano come il lavoro di Thiel nel Paese stesse dando frutti, nel sentimento dei cattolici che volevano restituire quello che credevano necessario per la Chiesa, sempre sotto l'idea dell'obbedienza al Papa, che significava rispetto per il vescovo, il quale era nominato dal Papa stesso. Thiel era un vescovo

---

<sup>748</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, Il Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricas)*, p. 410.

che, come si è dimostrato, durante l'esilio aveva rispettato la posizione di Roma, fosse questa stata suggerita dal Papa o dai suoi collaboratori. Il processo di romanizzazione del cattolicesimo costaricano aveva intrapreso un viaggio senza ritorno, all'interno del quale la maggioranza dei cattolici vedevano nella figura del Papa un'autorità dal potere prestigioso nell'ambito internazionale.

Il movimento dell'“*Unión Católica*” cresceva, e ne erano dimostrazione la creazione e la circolazione nel mese di maggio 1891 del giornale bisettimanale chiamato ugualmente “*La Unión Católica*”. Con la crescita del movimento si incrementavano anche le critiche al gruppo, che era considerato controllato dal clero. Ad esempio, i liberali tentavano dagli scranni del Congresso di cancellare la partecipazione del clero alla vita civile in veste di partito. I loro sforzi si incentrarono sulla deroga dell'articolo 51 della Costituzione, che stabiliva che la religione di Stato era quella cattolica, apostolica e romana, un tema sempre dibattuto in quegli anni.

Il timore dei liberali aveva fondamento. Rodríguez nella sua veste di presidente e i liberali che avevano perso le elezioni del 1889, sapevano che la vittoria dell'uno e la sconfitta degli altri furono possibili grazie alla partecipazione attiva del clero. I liberali cominciarono ad attaccare il vescovo pubblicando degli articoli sul giornale “*La República*”. Su queste pagine si scriveva che il vescovo ostentava una “*vida regada*”, e che con Thiel il regresso culturale era una cosa sicura, perché era “*enemigo de los libros y la ciencia*”, elementi che invece con i liberali erano in crescita costante, secondo loro. Di fronte a questi attacchi i cattolici replicarono inviando lettere di appoggio al loro vescovo. Esempi di questa difesa si trovano

in testi redatti dal “*Círculo Católico de Santo Domingo*”,<sup>749</sup> provincia di Heredia, “*Círculo Católico de Santiago del Este*”,<sup>750</sup> provincia di Alajuela e il “*Círculo Católico de la Unión*”,<sup>751</sup> provincia di Cartago. Tutti insistevano in maniera simile: “*protestar con toda la fuerza y energía que poseé nuestro corazón contra los abusos, ataques injurias y calumnias dirigidas y que se dirijan, contra nuestro Prelado y demás clero de la nación y contra los dogmas sacrosantos de nuestra augusta religión.*”<sup>752</sup> Giunto a questo, nel 1891 si tennero le elezioni comunali dove, per lo sconcerto dei liberali, la vittoria dei cattolici fu incontrastata.<sup>753</sup>

In seguito, Thiel scrisse al cardinale Rampolla per spiegargli le intenzioni reali del partito. Confermò che lo scopo principale era quello di cambiare la legislazione decretata nel 1884, scopo che, secondo lui, sarebbe stato raggiunto poco a poco. Thiel accenna che “*Unio Catholica increbuit et valde popularis evasit. Anno 1891 electis autoritatum municipalium fere in tota republica erat in favorem Unionis Catholicae. Nunc de novo congressu legislativo eligendo agitur. Utinam Deus hoc bonos catholicos adjuvet ut in electionibus proximis triumphum obtineant! Tunc leges adversae facile abrogabuntur*”.<sup>754</sup> Questo dimostra cosa si aspettava da quella partecipazione politica. Il calcolo politico di Thiel però

---

<sup>749</sup> Questo documento fu firmato da José Valerio (segretario ad hoc), Agapito Bolaños, Antonio Vargas e Rafael Arce. In: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 401. Santo Domingo de Heredia, 28 de enero de 1891. Ff. 24-25.

<sup>750</sup> Il testo fu firmato da: David González (segretario), Joaquín Soto (presidente), Manuel Bastos, Juan Bastos e Francisco Alfaro. In: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 401. Santiago del Este de Alajuela, 6 de enero de 1891. Ff. 28-28v.

<sup>751</sup> La protesta dal “*Círculo católico de la Unión*” fu firmata da: José María Sanabria e Jesús María Sanabria. AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 401. Unión de Cartago, 6 de enero de 1891. Ff. 72-72v.

<sup>752</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 401. Santiago del Este de Alajuela, 6 de enero de 1891. Ff. 28-28v.

<sup>753</sup> CALVO, *Rafael Yglesias Castro*, p. 81.

<sup>754</sup> ASCAES, Costa Rica. 1888-1893, Pos. 68-75, fasc. 17. F. 48v.

fallì. La frode si sarebbe presentata di nuovo perché nelle elezioni per il Congresso i liberali elessero 18 deputati, mentre i cattolici ne elessero solo cinque.<sup>755</sup>

Thiel era fiducioso di vincere quelle elezioni anche per le ottimiste informazioni che gli arrivavano dalle parrocchie, ritenute realmente “buone” per la causa dell’*“Unión Católica”*. Ad esempio, un rapporto generale delle elezioni dei comuni del 1891, informava Thiel che *“las elecciones practicada en Heredia, San Rafael, Santo Domingo, Alajuela, Grecia, San Ramón, Liberia, La Unión, Aserrí fueron igualmente favorables a nuestra santa causa”*. In questa relazione si assicurava che il bacino di elettori che possedeva il partito cattolico era sufficientemente ampio al punto che:

han comprendido los masones la necesidad de unirse de nuevo. Porque los liberales que militaron hipócritamente en el partido Constitucional se unen hoy a sus hermanos [...] los que se llamaron liberales progresistas y usurpando un nombre que jamás puede corresponderles, se denominaran “Partido Nacional.” Digo que esta denominación no puede jamas [sic] pertenecer a una agrupación liberal masónica, cuyo único vínculo de unión es su oposición al catolicismo, que no disimula su origen y filiación, puesto que revela su primer aliento su enemistad hacia a la Religión del Estado, que se pretende proscribir por completo de la legislación.

In questa relazione si registra un fatto molto importante ai fini di questo lavoro: la romanizzazione dei cattolici costaricani. Questo argomento si svilupperà nel Capitolo VIII, ma si crede opportuno ricordare già ora come i laici, che dovevano la loro obbedienza al Papa, seguissero nella loro esperienza elettorale quanto detto e suggerito dal loro vescovo sulla maniera di essere di un cattolico. La relazione citava che: *“Mas nosotros, sabiamente instruidos y aleccionados por nuestro venerado Pontífice León XIII, particularmente en sus*

---

<sup>755</sup> CALVO, *Rafael Yglesias Castro*, p. 81.

*inmortales encíclicas Humanum Genus, Immortale Dei, Libertas y Sapientiae Christianae, no podemos ser ya engañados por la secta, y sabemos los deberes que nos incumbe cumplir.*”<sup>756</sup> Questo dimostra come il vescovo Thiel avesse fatto bene il suo lavoro di “*aleccionar*” efficacemente i cattolici costaricani; non tutti ovviamente, ma almeno quelli che si trovavano vicino a lui nelle lotte politiche e religiose e di catechizzazione. Si può affermare questo perché questo gruppo poteva citare liberamente e con conoscenza le encicliche di Leone XIII contro la massoneria, il liberalismo e l’obbligo dei fedeli di propagare la fede.

L’ingerenza del Papa non finiva qui, perché nel mese di ottobre 1892, Thiel scrisse una lettera al Santo Padre chiedendo la benedizione per il partito. Il 31 ottobre Leone XIII diede la sua benedizione ai sacerdoti e ai laici che facevano parte del partito augurando loro la vittoria delle idee cattoliche. Mgr. Thiel scrisse al Presidente dell’”*Unión Católica*”, il sacerdote Domingo Rivas, il 15 dicembre 1892 confermando che:

Cumplo, pues, con el grato deber de felicitar a Ud. M. I. y a todos los señores Sacerdotes, socios de la Unión del clero por la alta aprobación y bendición apostólica que han obtenido y hago fervorosos votos porque, sin desmayar, continúen en el camino comenzado, prestando así a la Religión Católica en nuestra Diócesis un valiosísimo apoyo en Dios sabrá premiar a su tiempo, y que todos los buenos católicos de Costa Rica aplauden sinceramente.<sup>757</sup>

---

<sup>756</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 401. Santiago del Este de Alajuela, 11 de diciembre de 1891. Ff. 317-322. Tra le altre cose la relazione, firmata da M. Jiménez, confermava che i promotori e dirigenti del nuovo partito liberale erano i liberali e i massoni a tutti conosciuti. La lista era composta da: Ascensión Esquivel Ibarra (il candidato che nel 1889 aveva “dato” garanzie alla Chiesa e che Thiel aveva giudicato non massone), Mauro Fernández, Aniceto Esquivel, Cleto González Víquez, Mariano Montealegre, Clemente Méndez, Juan Hernández P., Dottor Carlos Durán, Dottor Daniel Muñoz e Manuel Carazo.

<sup>757</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p. 765.



Con la benedizione del Papa il partito si preparò per l'ultimo anno di campagna elettorale perché le elezioni si sarebbero svolte nel febbraio 1894. La benedizione apostolica si trasformò in un'arma in più che sarebbe dovuta essere decisiva per cogliere la vittoria elettorale. Quello stesso anno, il 1893, l'“*Unión Católica*”, inviò tra il 31 gennaio e il 1° febbraio tre lettere a Leone XII nelle quali augurava al Papa felicità per il suo Giubileo Episcopale, spiegandogli che proprio per quanto da lui espresso (specialmente nella lettera pastorale *Sapientiae Christianae*) era stato deciso di formare l'“*Unión Católica*” e di lottare, attraverso questo mezzo, all'affermazione dell'ideale cattolico.<sup>758</sup>

Nel 1893 venne quindi pubblicato uno dei documenti più importanti nella storia del Costa Rica. Si trattò della 30ª lettera pastorale di Mgr. Thiel che aveva come titolo: “*Sobre el justo salario de los jornaleros y artesanos, y otros puntos de actualidad que se relacionan con la situación de los destituidos de bienes de fortuna.*” È questo il primo testo da parte della Chiesa cattolica che affrontava il problema della povertà nel Paese, importante anche per ciò che rappresentò nel rapporto successivo tra la Chiesa e lo Stato. Inoltre, fu il testo che diede inizio al cattolicesimo sociale in Costa Rica.<sup>759</sup> Terminata questa analisi si tornerà sul tema per concludere su cosa accadde con la vittoria elettorale del partito della Chiesa nel 1894.

---

<sup>758</sup> Le lettere si trovano in: ASV.SS-AC, 1893. Rubrica 12 Fascicolo 2. Ff. 59-60, 79-86V.

<sup>759</sup> Questa teoria è stata proposta e difesa principalmente da autori come Miguel Picado Gatjens (in tre opere) e Arnaldo Mora.

M. PICADO, *La Palabra Social de los obispos costarricenses. Selección de documentos de la Iglesia Católica costarricense, 1893-1981*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica 1982.

M. PICADO, *La Iglesia costarricense entre Dios y el César*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica 1989.

M. PICADO et al., *La Palabra Social de los obispos costarricenses*, Conferencia episcopal de Costa Rica (1893-2006), San José 2007.

A. MORA, *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica 1989.

## 2.3 La Pastorale del “Justo Salario” e la realtà dei poveri costaricani secondo Mgr. Thiel

La povertà in Costa Rica nel decennio del 1890 era una cosa seria e reale<sup>760</sup>. L'alfabetizzazione era vicina al 40% ed ovviamente più della metà dei costaricani non sapeva né leggere né scrivere correttamente. Dopo il 1868, i governanti si erano preoccupati di incrementare il sistema educativo, destinando un investimento al processo di istruzione di più di 1.000.000,00 pesos costaricani nel periodo 1872-1899.<sup>761</sup> Uno studio di Ivan Molina dimostra che nel 1872 c'erano 59 scuole per i maschi e 19 per le femmine, numeri che aumentano sostanzialmente nel 1883, quando si contano 127 scuole per i maschi e 107 per le femmine con un totale di 12.673 studenti di entrambi i sessi, ossia il 40.3% della popolazione di bambini in età scolastica.<sup>762</sup> Per quanto riguarda i servizi medici erano ancora deficitari alle aspettative del governo liberale, ma la situazione cominciò a migliorare con un'espansione sistematica quando il 1° novembre 1894, si dichiarò la legge “*Ley de Médicos de Pueblo*”, che aveva come scopo “*evitar la mortalidad infantil, vigilar el estado de los alimentos de uso general, las vacunas, el aviso de las enfermedades u muertes a las autoridades, visitar las cárceles y dictar medidas de higiene, pero sobre todo dar asistencia a los enfermos pobres*”.<sup>763</sup>

---

<sup>760</sup> R. VIALES, *Construcción, trayectoria y límites del régimen liberal de bienestar en Costa Rica 1870-1940*, «Revista Diálogos», electrónica, número especial, sobre el 9° Congreso de Centroamericano de Historia. 2008, pp. 1407-1438. Scaricabili dal sito: <<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/2008/especial2008/articulos/05-Economia/60.pdf>>

<sup>761</sup> VIALES, *Construcción, trayectoria y límites del régimen liberal de bienestar en Costa Rica. 1870-1940*, p. 1415.

<sup>762</sup> I. MOLINA, *Educación y sociedad en Costa Rica: de 1821 al presente (una historia no autorizada)*, «Diálogos Revista Electrónica de Historia» Vol. 8. No. 2 Agosto 2007 – Febrero 2008, p. 11.

<sup>763</sup> VIALES, *Construcción, trayectoria y límites del régimen liberal de bienestar en Costa Rica. 1870-1940*, p. 1424.

Nell'ultimo decennio del secolo XIX il modello agro-esportatore si era più che consolidato nell'economia nazionale, con il caffè e la banana come principali prodotti destinati al mercato statunitense ed europeo. La “maggioranza” della terra del Paese aveva già un proprietario demaniale, perché la proprietà comunale era sparita dopo il 1850.<sup>764</sup> Il contratto firmato con Mainor Cooper Keith consegnava 333.333 ettari del paese all'imprenditore statunitense, e la principale entrata economica del governo era rappresentata dalle tasse fissate per il consumo dei liquori e per i diritti di dogana.<sup>765</sup> La distribuzione occupazionale della popolazione nel 1892 era la seguente (vedere tabella # 17) mentre per lo stipendio di un bracciante per regione del Paese nel periodo 1880-1890 è riassunta nel tabella # 18.

---

<sup>764</sup> S. CASTRO, *Conflictos agrarios en la época de transición, La Meseta Central. 1850-1900*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica 1988.

<sup>765</sup> I. MOLINA, *Del modelo colonial al modelo agroexportador. Costa Rica (1821-1914)*. Cuaderno de Historia de las Instituciones de Costa Rica #19, Editorial UCR. 2008, p. 46.

**Tabella # 17**  
**Distribuzione percentuale occupazionale della popolazione costaricana nel 1892**

<b>Attività sviluppata.</b>	<b>Anno 1892.</b>
<b>Agricoltura e silvicoltura</b>	51,38
<b>Minerario</b>	0,01
<b>Industria e artigianato</b>	14,56
<b>Costruzione</b>	0,94
<b>Commercio</b>	1,5
<b>Trasporti e comunicazione</b>	3,67
<b>Servizi</b>	25,75
<b>Professioni liberali</b>	0,66
<b>Impiegati pubblici</b>	1,53
<b>Totale</b>	100

Fonte: VIALES, *Construcción, trayectoria y límites del régimen liberal de bienestar en Costa Rica. 1870-1940*, p. 1424.

**Tabella # 18**  
**Lo stipendio di un bracciante nel decennio 1880-1890 in pesos costaricani**

<b>Anni</b>	<b>Guanacaste tenuta</b>	<b>Guanacaste Minerario</b>	<b>Limón</b>	<b>San José, Alajuela, Cartago, Heredia</b>
<b>1880-1890</b>	0,60-0,80	N.I	1,33-1,90	1.00

Fonte: VIALES, *Construcción, trayectoria y límites del régimen liberal de bienestar en Costa Rica. 1870-1940*, p. 1424.

Con questo panorama economico, a metà del processo elettorale e con le elezioni presidenziali da svolgersi nel seguente febbraio, il 5 settembre 1893, Mgr. Thiel pubblicò la lettera pastorale sul “*Justo Salario*”. Arnoldo Mora ed Esteban Sánchez sono sostenitori dell’idea che il documento fu pubblicato come parte di una strategia politica da parte del vescovo nell’ambito della disputa elettorale che si sviluppava quell’anno. Mora aggiunge a questo il fatto che Thiel capì che: “*no bastaba con luchar por las causas religiosas en las*

*que el pueblo creía, sino que era necesario hacer suyos los intereses sociales y económicos que significaban para el pueblo su dignidad, su justicia, su conciencia de clase*". Il vescovo, ciononostante, doveva trovare un fondamento nella dottrina cattolica e Thiel "*no tuvo que buscar mucho. La primera encíclica social del Papado moderno, la Rerum Novarum del 15 de mayo de 1891, constituía la fuente doctrinal que el Obispo necesitaba para dar a su programa, esta vez en una campaña para la presidencia, el contenido popular y social que sus alegatos puramente religiosos no tenían.*"<sup>766</sup> Bisogna chiarire che la "*Justo Salario*" non fu una copia carbone di quanto esposto da Leone XIII. Thiel, per esempio, non cita i temi che per il Papa erano importanti, come quello dello sciopero, il socialismo e l'abolizione della proprietà privata.<sup>767</sup> Questa omissione di Thiel avvenne perché questi non erano temi dei quali si parlasse in quel momento in Costa Rica. La prudenza spinge il vescovo a non scrivere nulla su questi argomenti scottanti, evitando così di essere qualificato come promotore di quelle idee nel Paese.

La lettera pastorale provocò molto disagio al governo costaricano. Thiel cominciò il testo richiamando l'attenzione sulla situazione molto preoccupante delle classi povere in Costa Rica, come erano "*la clase trabajadora, los peones y artesanos, y sobre los pequeños empleados*". Il vescovo scriveva che la miseria era tanta che: "*Hay familias en los alrededores y en el centro de San José que carecen de lo necesario para alimentar á [sic] sus hijos; envíanles á [sic] las cercas para comer jocotes, al mercado para reunir las cáscaras de naranjas y otras frutas que se botan; no quiero hablar del café, que ya, para muchas familias, es un artículo de lujo que no pueden proporcionarse*". Thiel spiegava che

---

<sup>766</sup> MORA, *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*, p. 63.

<sup>767</sup> Leone XIII. Lettera Enciclica Rerum Novarum del 15 maggio 1891.

[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)

tale situazione si doveva al fatto che lo stipendio di un bracciante non era aumentato proporzionalmente al valore del denaro in più di 10 anni.

Thiel diceva che di fronte a questa situazione la Chiesa non poteva tacere, innanzitutto, perché era suo obbligo intervenire, e poi perché la Chiesa in situazioni come quella doveva preoccuparsi e difendere i lavoratori e i poveri del Paese. Thiel prosegue studiando le cause della crescente povertà costaricana, non solo criticando la situazione, ma proponendo anche una soluzione. La problematica per Thiel era la seguente. In Costa Rica, diceva, circolava una moneta d'oro e argento, che dopo il 1884 e il 1886 era diventata una moneta fiduciaria che si basava sul credito del Paese. Questa situazione creava due problemi, il primo di una moneta non esportabile, il secondo sull'argento, che in quel momento era sottomesso alle fluttuazioni del mercato internazionale che le faceva perdere valore.

Inoltre, Thiel sottolineava il problema rappresentato dalla disuguaglianza, la mancanza di equità e la cattiva distribuzione della terra, problemi la cui portata era aumentata dal 1887. Il vescovo ricalcava il fatto che esisteva una falsa percezione del problema a causa di alcuni fattori che lenivano l'impatto, come lo erano i lavori della costruzione della ferrovia e il fatto che non si pagavano le tasse per il debito esterno, del debito per l'opera della ferrovia e le buone raccolte di caffè. Thiel aveva una visione più profonda di altri, perché fu il primo a sostenere in un testo pubblicato che il modello agro-esportatore non sarebbe durato per sempre, e che in quel momento, era il 1893, era impossibile affidare la crescita all'esportazione del caffè e questo perché il prezzo del caffè non era stabile, mentre le tasse sui debiti costaricani erano tante al punto che la produzione e vendita del caffè al mercato mondiale e non avrebbero potuto coprirle.

Per Thiel i responsabili di quanto stesse succedendo erano i “*cafetaleros*”. Secondo la sua opinione, questi imprenditori vendevano il caffè a un prezzo più alto di quello reale e trattandosi del prodotto che determinava il valore degli altri articoli di consumo e commercio, ciò faceva sì che questi articoli fossero costosi. Il vescovo del Costa Rica non riduce la sua analisi alla sola critica, ma propone anche delle soluzioni. La prima era quella di stabilire un giusto stipendio che doveva basarsi sul valore della moneta costaricana. Secondo Thiel questo esercizio si doveva fare “*periódicamente, según el alza ó [sic] baja del valor de la moneda y la debe hacer una comisión nombrada por la autoridad pública, y si ésta no quisiere, por los propietarios y trabajadores, constituida de personas inteligentes y rectas.*”

Thiel proponeva nella sua lettera pastorale un modello per calcolare il giusto stipendio per i lavoratori. Menzionava che dieci anni prima, nel 1883, 5,45 pesos costaricano (\$) erano uguali a 5 della moneta inglese (£) e che nel 1893, £ 5,00, valevano \$ 12,50, ossia il 150% in più. Thiel affermava che se nel 1893 \$ 12,50 equivalevano a 5,45 nel 1883, e che se nel 1883 lo stipendio era di \$1 per giorno, nel 1893 secondo suoi calcoli si doveva remunerare un bracciante con \$2,30. La proposta potrebbe essere rifiutata da un economista moderno, però la cosa importante nel contesto del tempo è che il vescovo conosceva la realtà nazionale ed era in grado di fare delle proposte per migliorare la condizione economica della popolazione. Thiel proseguiva dicendo che il problema della terra si poteva risolvere consegnando i “*terrenos baldíos*” ai poveri, perché costoro li lavorassero nei mesi in cui i grandi proprietari terrieri non occupavano manodopera, ossia da metà aprile a metà novembre, che era il periodo in cui non si raccoglieva il caffè.

Un'altra soluzione proposta da Thiel era quella di controllare il ruolo svolto dai rivenditori di prodotti di prima necessità. Secondo il vescovo il loro lavoro era utile perché

assicurava la vendita al produttore. Il problema però era rappresentato dal fatto che i rivenditori compravano a un prezzo inferiore al loro valore e poi lo vendevano a un prezzo molto più alto, ottenendo in questa maniera una grande utilità e pregiudicando tanto i produttori come gli acquirenti. Per questo Thiel menzionava che: *“la autoridad debe tomar medidas serias para que se corten los abusos de este sistema, nombrando una comisión de personas inteligentes y rectas que teniendo en cuenta el valor del dinero, los gastos de acarreo y la ganancia equitativa del comerciante, fijen siempre los precios de los artículos de primera necesidad”*.

Infine, Mgr. Thiel richiamava l'attenzione del governo, dei lavoratori e della stessa Chiesa, ossia dei sacerdoti. Il vescovo pregava il governo di non rimanere indifferente e di intervenire per dare una soluzione ai problemi che aveva segnalato, perché il ruolo del governo doveva essere quello di *“auxiliar, favorecer y proteger especialmente al necesitado y con buenas leyes y disposiciones evitar cualquier abuso.”* Ai lavoratori ricordava che se *“el auxilio de la autoridad civil es insuficiente para remediar los males, los obreros y artesanos tiene el derecho de formar entre ellos sus propias asociaciones y juntar sus fuerzas de modo que puedan animosamente liberarse de la injusta e intolerable opresión”*. Infine, ricordava ai sacerdoti, che erano i principali lettori delle sue lettere pastorali, che la Chiesa *“no enseña al hombre cruzar los brazos y aguardar el auxilio de otra parte sin moverse..., sino que Ella nos enseña a trabajar activamente buscando los medios para remediar los males.”*<sup>768</sup>

---

<sup>768</sup> Thiel, Hoffman, Bernardo. Trigésima Carta Pastoral: Sobre el justo salario de los jornaleros y artesanos, y otros puntos de actualidad que se relacionan con la situación de los destituidos de bienes de fortuna. Del 5 de setiembre de 1891 In: PICADO et al., *La Palabra Social de los obispos costarricenses*, pp. 1-9.



La lettera di Thiel ha almeno tre elementi di fondo. Il primo è quello di presentare la realtà nazionale a cinque mesi dalle elezioni di primo grado che avrebbero eletto i rappresentanti che poi avrebbero votato per il Presidente della Repubblica; in questo modo ribadiva quanto inefficienti fossero stati i governi liberali. Il secondo punto era senza dubbio legato al primo, quello di attaccare il governo per il sistema che i liberali avevano imposto nel Paese. Il terzo elemento riguardava l'adesione di Thiel alla dottrina sociale del Papa, da cui aveva preso spunto per i suoi scritti.

Il primo elemento si deduce dal fatto che curiosamente il programma di governo del partito “*Unión Católica*” venne presentato il 30 settembre, quindi a ventuno giorni dalla pubblicazione della pastorale, un programma che presentava molte somiglianze con la proposta della pastorale. Ad esempio i punti IV, V, VII e VIII somigliavano molto a quanto indicato nella pastorale. Si deve ricordare che il programma della “*Unión Católica*” era suddiviso in nove punti, di cui quasi la metà avevano un rapporto stretto con le proposte della pastorale. Il punto IV menzionava gli scopi economici: “*1º Pagará la deuda interior del Gobierno. 2º Limitará la acuñación de la plata, consultando las necesidades del comercio y del cambio menudo.*” Questo punto era molto vicino a quanto proposto da Thiel sulle tasse del debito contratto dal Paese, come sulla moneta costaricana che perdeva valore a causa della fluttuazione e quindi proponeva la creazione di una moneta basata sul credito del Paese. L'articolo V recitava: “*Protegerá la producción agrícola en general, y especialmente la del café, ...por ser éste el principal artículo de exportación y riqueza del país. Asimismo procurará proteger la siembra del tabaco, ...proteger la producción de la caña de azúcar,*” e il VI stabiliva che “*Se propondrá abaratar los víveres de primera necesidad.*” Tutti questi punti trovavano riscontro nella pastorale. Di conseguenza, il governo doveva mettere mano

alla produzione nazionale per il beneficio dei produttori e consumatori. I punti VII e VIII sono vincolati di nuovo all'economia nazionale e toccano i temi dei generi alimentari, dell'industria e della produzione di prodotti (non alimentari) di prima necessità. Nel programma si prevede: “*Protegerá la cría de ganado, para procurar que está llegue a poder satisfacer por sí sola a las necesidades del país*” e nell'articolo VIII: “*Protegerá la industria nacional, sastrería, zapatería, carpintería, talabartería, etc., por medio de aranceles de aduana adecuados, evitando gravar inconsideradamente los intereses generales del pueblo y de la clase media.*” Il partito proponeva con queste azioni quanto Thiel auspicava nella pastorale, che era di chiedere allo Stato un intervento per migliorare le condizioni dei lavoratori e dei consumatori costaricani. Infine, questo dimostra i vincoli esistenti tra la lettera pastorale e il programma politico del partito “*Unión Católica*”. Si deve ricordare che l'ultimo ad accettare o rifiutare qualsiasi proposta proveniente dal partito era lo stesso vescovo. Per questo è più facile credere che Thiel suggerisse ai suoi seguaci di redigere il programma politico sulle linee tracciate nella sua lettera pastorale, piuttosto di credere che questo nacque dopo la lettura dell'enciclica di Leone XIII.

La risposta da parte del governo a una lettera che, oltre a criticare il modello economico che seguiva il Paese, indicava il da farsi per cancellare o almeno diminuire le disuguaglianze non si fece aspettare molto. Il 13 settembre sul giornale “*La República*”, legato al governo e accusato dai cattolici di essere portavoce dei massoni, venne pubblicato un breve articolo che si rivolgeva al vescovo:

“*El Señor Obispo Nos habla en su última de miseria, y para ello dice que el pueblo come jocotes, etc, y que los propietarios deben pagar en lugar de 1, 2, y hasta 3 pesos.*”

*Por de pronto creemos que los ricos debe socorre á [sic] los pobres y si el Señor Obispo tiene en los bancos buenas cantidades, es bueno que entregue las cajas de beneficencia para socorrer á [sic] los pobres, aquí no hay miseria, señor.”*<sup>769</sup>

Il secondo attacco arrivò da parte dello stesso governo per mezzo di una lettera firmata da Manuel V. Jiménez, del Ministero di Culto, dove si diceva al vescovo che il potere civile nel suo obbligo di:

mantener el orden y la tranquilidad de los pueblos, se vé [sic] en la necesidad de llamar seriamente la atención de Ud., hacia el procedimiento por Ud, empleado, dando publicidad a su citada Pastoral y á [sic] otras anteriores, sin haber obtenido previamente la indispensable autorización del Poder Ejecutivo, hácia [sic] doctrinas tan erróneas, como la que la autoridad debe fijar el precio de los trabajadores, tan antieconómicas como la que establezca [sic] el valor de los artículos de primera necesidad tan inconvenientes, como la exitar [sic] á los obreros á [sic] formar entre ellos sus propias asociaciones y juntar sus fuerzas de moda que puedan animosamente libertarse de la injusta é [sic] intolerable opresión que supone en los patrones.

L'affermazione di Jiménez ebbe un paio di importanti conseguenze: il permesso che il governo doveva rilasciare al vescovo prima che questi pubblicasse qualsiasi testo di carattere religioso, permesso stabilito dal 1885, e in secondo luogo l'attacco di Thiel al sistema economico imperante in Costa Rica. Nessuna delle due parti rispettò mai le regole relative a quel permesso. Thiel non chiese mai l'autorizzazione per poter pubblicare documenti inviava

---

<sup>769</sup> «La República», “El Señor Obispo” Año VIII, N° 2109. San José, miércoles 13 de setiembre de 1893, p. 2. È chiaro che in Costa Rica esistesse una diffusa povertà alla fine del secolo XIX, però né il governo né i “cafetaleros” riconoscevano questo dato di fatto. Il giornale, che aveva rapporti con il governo e anche con i grandi proprietari di terra e produttori di caffè, aveva tutto l'interesse a nascondere i fatti e presentare una realtà fittizia del Paese e dei suoi abitanti.

solamente una copia del testo alle autorità che però non si prendevano la cura di rispondere. Questa volta, però, visto che il documento attaccava direttamente il governo, Jiménez si prendeva la briga di rispondere ricordando che era vigente un regolamento che obbligava il vescovo a sottoporre i documenti al permesso previo dell'Esecutivo.

La lettera continuava ricordando al vescovo che le sue parole sembravano istigare i lavoratori ad unirsi per avere “*tendencias socialistas que entrañan, profundas perturbaciones en la marcha de los intereses recíprocos de propiedad y el trabajo y no se compadecen con la misión conciliadora del Pastor*”. Infine, ricordava al vescovo che il suo grande peccato era stato quello di non chiedere il permesso per cui: “*En consecuencia, en gobierno espera de Ud., que en cumplimiento de estrictas disposiciones legales en adelante no dé publicidad á [sic] ningún documento sujeto al “pase” respectivo, sin llenar previamente esta formalidad.*”<sup>770</sup>

Il 15 settembre 1893, anniversario dell'indipendenza del Costa Rica dalla Spagna, Thiel scrive una lettera al presidente José Joaquín Rodríguez, per rispondere agli attacchi di cui era stato oggetto. Il vescovo spiegava che il problema del cambio di valore delle monete rispondeva a:

El agiotaje de las letras cambio, con un alta cambio significa a una baja correspondiente en el valor de nuestra moneda circulante pone muy alto el precio de muchos artículos indispensables para la clase media y provoca una fluctuación continua, inseguridad y perturbación en las transacciones generales. Indicare solamente el alto precios de los alquileres de casa que consumen á [sic] veces la tercera parte sino la mitad del sueldo.

---

<sup>770</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 19, folder 1893. San José 14 de setiembre de 1893. Ff. 44-45.

Thiel ricordava al presidente che nel suo ruolo di Capo dello Stato poteva intromettersi nell'ambito privato (inteso come aspetto economico) perché la Costituzione lo permetteva, e a proposito gli ricordava che l'articolo 50° recitava: “*Las acciones privadas que no toque el orden o la moralidad publica, [sic] o que no producen daño o perjuicio de tercero, están fuera de la acción de la ley*”,<sup>771</sup> e che il prezzo dei beni di prima necessità stava recando danni alla società. Thiel insisteva con le raccomandazioni al presidente ricordandogli che poteva formare comitati o commissioni che lo potevano aiutare a regolare i prezzi e affrontare gli altri problemi che opprimevano il Paese. Per questa ragione Thiel si richiamava all'articolo 113° della Costituzione, il cui testo così affermava: “*Cuando la gravedad de algún asunto lo exigiere podrá aumentarse el Consejo de Gobierno con los miembros de la Comisión Permanente y con los demás individuos que el Presidente de la República tenga a bien invitar*.”<sup>772</sup>

Infine, Thiel rammenta al Presidente della Repubblica che “*La libertad desmedida y sin límites en materia de economía nos arrastra al pauperismo y a una esclavitud paliada*.” Per

---

<sup>771</sup> C. OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica*. (Tomo IV), p. 28.

<sup>772</sup> OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica*. (Tomo IV), p. 49.

questa ragione la lettera termina ricordando al presidente gli articoli 27, 29, 73,<sup>773</sup> 50 e 113,<sup>774</sup> che in generale trattavano dell'inviolabilità della proprietà privata, del principio per cui ogni uomo è libero e non può essere schiavo in nessun modo, nonché della libertà di stampa nel Paese. Rimane un poco confusa la maniera in cui termina questa disputa sulla pastorale. In una lettera stilata il 17 settembre 1893, Thiel scrive a Rafael Iglesias, Ministro della Guerra di leggere questo “*ejemplar impreso*” che aveva come compito “*reparar esta disonancia, encaminando las cosas inmediatamente según la intención del Gobierno.*” Il foglio, secondo Thiel, era dal punto di vista “*económico [que debía de] estar en armonía [sic] con las miras del Gobierno. Siendo esta armonía [sic] lo más importante por el momento.*”<sup>775</sup> Non si trova però né la risposta di Rafael Iglesias né il documento stampato inviato da Thiel. È comunque appurato che Thiel non chiese mai il permesso di pubblicare documenti e che il governo non

---

<sup>773</sup> Questi i testi completi dei tre articoli:

Articolo 27: “Todo hombre es libre en la República: no puede ser esclavo quien se halle bajo la protección de sus leyes.”

Articolo 29: “La propiedad es inviolable: a ninguno puede privarse de la suya, si no es por interés público legalmente comprobado, y previa indemnización a justa tasación de peritos nombrados por las partes quienes no solo deben estimar el valor de la cosa que se tome sino también de los daños consiguiente que se acredite. En caso de guerra o conmoción interior no es indispensable que la indemnización sea previa.”

In OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica*. (Tomo IV), p. 26.

L'articolo 73 è lungo e per questa ragione sono stati scelti i punti che ci fanno capire il pensiero di Thiel: “Artículo 73º: Son atribuciones exclusivas del Congreso:

4ª. Aprobar o desechar convenios, concordatos y tratados públicos.

9ª. Admitir las acusaciones que se interpongan contra el Presidente de la República, individuos de los Supremos Poderes, Secretarios de Estado y Ministros Diplomáticos de la república, y declarar por dos terceras partes de votos si hay o no lugar a formación de causa contra ellos; poniéndolos en caso afirmativo a disposición de la Corte Suprema de Justicia para que sean juzgados conforme a derecho.

11ª. Examinar los informes anuales que deben presentar los Secretarios de Estado; la cuenta de gastos de Hacienda y votar el presupuesto general, y en la misma reunión o en las extraordinarias decretar los gastos extraordinarios que sea necesario hacer.

13ª. Dar las Leyes, reformarlas, interpretarlas y derogarlas.

14ª. Establecer los impuestos y contribuciones nacionales.

15ª. Decretar la enajenación o aplicación a usos públicos de los bienes propios de la Nación.

16ª. Autorizar especialmente al Poder Ejecutivo para negociar empréstitos o celebrar otros contratos; pudiendo hipotecar a su seguridad las rentas nacionales.

19ª. Determinar la ley, tipo, forma y denominación de las monedas, y las pesas y medidas.”

In: [http://esociales.fcs.ucr.ac.cr/materiales/civica/constituciones/const\\_1871.pdf](http://esociales.fcs.ucr.ac.cr/materiales/civica/constituciones/const_1871.pdf)

<sup>774</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 304. San José, 15 de setiembre de 1893. Ff. 16-23.

<sup>775</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 304. San José, 15 de setiembre de 1893. F. 24.

si diede la pena di correggerlo, terminando così la polemica sulla pastorale del “*Justo Salario*”.

Bernardo Thiel prese buona parte della *Rerum Novarum* come base per redigere la sua pastorale del “*Justo Salario*”. Esistono due o tre coincidenze tra i due documenti su argomenti molto simili, ma bisogna ricordare che Thiel non solo lesse il testo di Leone XIII, ma lo fece pubblicare per conoscenza di tutti i fedeli e del clero costaricano. Inoltre, Thiel, nel concludere la sua XXX lettera pastorale, raccomanda: “*Deseamos que los curas estudien bien las verdades enseñadas en esta pastoral y las expliquen á [sic] sus feligreses, dando a cada uno lo suyo, á [sic] los ricos y a los pobres. Si necesitan mayores explicaciones las encontraran en la Encíclica de Nuestro Santo Padre, del 15 de Mayo de 1891, que se publicó oportunamente.*” Questa raccomandazione è molta chiara. La pastorale di Thiel riprendeva parte di quanto detto da Leone XIII, e ciò si confermerà analizzando qui di seguito le concordanze tra i due testi.

Leone XIII esordiva nella *Rerum Novarum* affrontando il problema della distribuzione della ricchezza, perché questa si trovava “*en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría*”. Questo argomento venne sviluppato da Thiel nella sua pastorale al momento di affrontare il tema della concentrazione della terra da parte dei grandi proprietari. Quando Thiel richiede l'intervento dello Stato per creare leggi che garantiscano il bene di tutti, stava seguendo quanto detto da Leone XIII, nel passo:

y las leyes civiles, que, cuando son justas, deducen su vigor de esa misma ley natural, confirman y amparan incluso con la fuerza este derecho de que hablamos. Y 10 mismo sancionó la autoridad de las leyes divinas, que prohíben gravísimamente hasta el deseo de lo ajeno: «No desearás la

mujer de tu prójimo; ni la casa, ni el campo, ni la esclava, ni el buey, ni el asno, ni nada de lo que es suyo».

Il filo conduttore di entrambi i documenti è l'esistenza di un giusto salario. Leone XIII, dal momento che scrive di una realtà globale e universale, si esprime in maniera più generale:

Cierto es que para establecer la medida del salario con justicia hay que considerar muchas razones; pero, generalmente, tengan presente los ricos y los patronos que oprimir para su lucro a los necesitados y a los desvalidos y buscar su ganancia en la pobreza ajena no lo permiten ni las leyes divinas ni las humanas. Y defraudar a alguien en el salario debido es un gran crimen, que llama a voces las iras vengadoras del cielo. «He aquí que el salario de los obreros... que fue defraudado por vosotras, clama; y el clamor de ellos ha llegado a los oídos del Dios de los ejércitos».

Thiel va oltre e dà una formula per calcolare il giusto salario. Il vescovo poteva farlo perché scriveva per un solo Paese, mentre Leone XIII lo faceva per tutta l'umanità, o almeno per il mondo cattolico. Per finire questa piccola comparazione tra quanto scritto da Leone XIII e Bernardo Thiel, si dirà che Thiel, per sviluppare il suo testo, non solo attinge i temi dal documento papale, ma prende anche sezioni complete del testo pontificio per rafforzare le sue proposte, come nel caso della citazione *in extenso* del punto 32, la quale aveva come compito quello di sottolineare l'importanza del salario. Leone XIII indicò: “*que el salario no debe ser en manera alguna insuficiente para alimentar a un obrero frugal y morigerado*”. Thiel citò tutto il punto 32 per chiarire e consolidare la sua proposta del giusto salario per i lavoratori costaricani. Infine, il vescovo usò le parole di Leone XIII per chiedere ai governanti di lavorare a favore dei poveri, ed ai “poveri” di cercare una soluzione fattibile per risolvere i loro problemi. Thiel diceva: “*Según la doctrina de la Iglesia, expresado por*



*León XIII, los llamados á [sic] poner remedio a los males, son los gobernantes y los mismos interesados.*” A modo di conclusione si può dire che la lettera pastorale di Thiel aveva uno scopo politico, anche perché uscì in periodo elettorale con una chiara critica non solo a chi governava ma anche al modello agro-esportatore del Paese. Non a caso Thiel almeno due volte cita il periodo 1884-1890 come il momento dove il Costa Rica avrebbe cominciato a perdere l’equilibrio economico e curiosamente si tratta dello stesso periodo in cui il liberalismo si contrappose direttamente alla Chiesa cattolica costaricana. Senza dubbio quella di Thiel era una critica, esposta in maniera discreta, non solo al modello economico, ma anche al modello ideologico del governo costaricano. Infine, per scrivere il suo testo Thiel attinse diffusamente dal documento papale della *Rerum Novarum*. Questo suo agire dimostra che egli aveva un profondo rispetto per il Papa, al punto da usarne i testi per sviluppare il suo ruolo episcopale in una lontana repubblica come il Costa Rica. Inoltre, utilizzò quanto detto da Leone XIII per rafforzare le sue idee e dimostrare così che non si trattava della visione di un vescovo risentito per il comportamento adottato nei suoi confronti dai governi liberali o che solo cercava il favore politico di una parte del Paese.

Dopo aver analizzato la lettera pastorale del giusto salario si torna alla contesa elettorale tenutasi tra la fine del 1893 e l’inizio del 1894. La struttura di partito dell’*“Unión Católica”* prevedeva che la scelta del candidato e del programma di governo fossero alla fine accettati dal vescovo. Il 22 settembre 1893, nella sessione della *“Unión Católica del Clero”*, il signor José Gregorio Trejos venne scelto come candidato.<sup>776</sup> La scelta fu presa solo dai sacerdoti, senza ascoltare il parere dei membri civili del partito. La designazione di Trejos desta vari sospetti, per il fatto che venne imposto da Thiel e perché non tutto il partito fosse d’accordo

---

<sup>776</sup> SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, p.764.

con questa opzione. Si risponderà innanzitutto al secondo sospetto, e con questo si risponderà anche al primo. Esteban Sánchez presenta nel suo lavoro opinioni divergenti al momento della presentazione di Trejos a candidato, come ad esempio l'opinione del sacerdote José Badilla:

Veo la cuestión muy complicada. El clero ha dado un paso muy prematuro e inconsulto con quien debiera. Yo felizmente no quise ir a ciegas: ya sabe su señoría que siempre le he seguido y ahora haré lo mismo. Palacios dijo otro tanto por escrito. La Asamblea [de la Unión del Clero] enteró a don Alejo [Jiménez] de su resolución y le instó a que encaminara por ese rumbo la Unión Católica Seglar. Creo que don Alejo no se comprometerá a tanto: eso sería dar un paso en falso. Algunos de los principales **caudillos** de la Unión Católica no están de acuerdo con el candidato del clero. Así, don Matías, Sáenz, Córdova... Si se lograra que don José aceptara a don Zenón [Castro], talvez [sic] se llevaría el triunfo más seguro, atendida la gran popularidad de este señor sobretodo en la Unión Católica seglar.<sup>777</sup>

Anche il sacerdote José Victoriano Mayorga manifestò la sua opposizione alla scelta di Trejos. Scrisse a Thiel che:

...informado de que José Gregorio Trejos no era aceptado absolutamente en esta villa (Grecia, dove lui era párroco) para candidato a la presidencia...y aunque antes se discutió en lo privado lo suficiente para no optar por el Lcdo. Trejos, a la hora de llegada quedó confirmado por la mayoría en atención a que es un católico neto e ilustrado.<sup>778</sup>

---

<sup>777</sup> AHABAT. Carta de José Badilla a Bernardo Augusto Thiel. Caja 408, 28 de setiembre, 1893, fs. 234-235. In: SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política*, p. 197.

<sup>778</sup> AHABAT. S.F. Caja #403. F. 179. In: SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, p. 187.

La protesta del 28 settembre di José Badilla fa pensare che la candidatura di José Gregorio Trejos sia stata imposta dal vescovo. José Badilla aggiungeva, inoltre: “*yo no sabía que Trejos fue esquivelista*”<sup>779</sup> *lo que hoy hace daño a su candidatura.*” Ma perché si dice che Trejos fosse uomo di fiducia di Thiel? Si deve ricordare che nelle elezioni del 1889, Thiel aveva invitato i cattolici a dare il voto a Esquivel per avere dato garanzie alla Chiesa cattolica e, come si è dimostrato, Thiel parlava di dare l’adesione a Esquivel, quando allo stesso tempo lasciava al clero l’opzione di favorire l’altro candidato, José Joaquín Rodríguez Zeledón. Come fece notare lo stesso sacerdote Vitoriano Mayorga, Trejos era un cattolico “*neto e inteligente*”, per questo la sua posizione “*esquivelista*” rispondeva alla sollecitudine di Thiel. Se fosse così, si capisce senza dubbio il perché della designazione di Trejos, che dimostrò di essere leale al vescovo in un momento molto complesso per la Chiesa cattolica come fu l’elezione del 1889.

Il vescovo non lasciò mai solo il suo candidato. Quando gli attacchi diventarono più forti, al punto che un gruppo di cattolici che si opponevano alla scelta di Trejos lo criticarono al grido: “*abajo Obispo abajo alemán*”<sup>780</sup>, Thiel si schierò in difesa di Trejos con l’argomento per cui: “*En las circunstancias actuales ...para dar al país un gobierno católico... conviene renunciar a las simpatías personales, y dar el voto a la persona que la Unión Católica ha escogido como candidato del partido, y este es el Lcdo. Don Gregorio Trejos.*”<sup>781</sup> In questa

---

<sup>779</sup> Significa che diede il suo appoggio ad Ascensión Esquivel Ibarra, liberale e massone nella campagna elettorale del 1889, quando Thiel, dichiarando che il candidato offriva garanzie alla Chiesa, aveva invitato i cattolici a votare per lui.

<sup>780</sup> SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, p. 189.

<sup>781</sup> AHABAT. S.F. Caja #406. Ff. 2-2v. In: SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, p. 188.

maniera Thiel chiarì definitivamente la sua posizione, e come si è detto, a lui toccava l'ultima parola su qualsiasi proposta, idea o iniziativa dei membri del partito.

Il programma del Partito fu presentato il 30 settembre 1893. Come si è detto, si avvicinava molto alla lettera pastorale del “*Justo Salario*” pubblicata da Thiel il 5 settembre precedente. Il programma era composto da un totale di nove articoli, tra i quali almeno cinque dimostravano una prossimità molto forte alla pastorale del giusto salario. Gli altri articoli, invece, interessavano i seguenti punti: il primo menzionava che: “*La nueva Administración tendrá por base la Constitución Política que actualmente nos rige.*” Questo dimostrava che il partito non cercava una rivoluzione e comprovava che la stessa Chiesa aveva accettato la sua posizione all'interno del sistema liberale, che le riconosceva spazi dove poteva operare le sue funzioni. Il secondo e il terzo articolo seguono la stessa strada: “*II) La nueva administración dejará a la Iglesia Católica en el completo goce de su libertad, sin restricciones odiosas y la protegerá conforme lo prescribe la Constitución. III) Arreglara la enseñanza pública armonizándola con las libres u legítimas aspiraciones de los padres de Familia.*” Questi due articoli hanno lo scopo di ricordare che la Chiesa cattolica si sarebbe ripresa tutto quello che aveva perduto tra il 1884-1890, in special modo riguardo all'educazione. L'ultimo l'articolo, il IX diceva: “*Llevará a su término las obras ya emprendidas por la actual Administración y Procurará el perfecto desarrollo de la actividad humana, con plena libertad, siempre que no se violente la justicia.*” Questi articoli del programma volevano mostrare un partito che non aveva interesse a generare una guerra né a cancellare quanto era stato fatto dai governi anteriori. Con questo programma e con José Gregorio Trejos come candidato, l’“*Unión Católica*” si presentò alle elezioni di primo grado del febbraio 1894.

I comizi elettorali si tennero tra il 4 e 6 febbraio. Il risultato finale non si conobbe mai, ma i giornali dell'epoca pubblicarono una stima dei votanti come risulta dalla seguente tabella.

**Tabella #19**  
**Dati pubblicati da certi giornali del risultato finale delle elezioni del febbraio 1894**

<b>Partito</b>	<b>Candidato</b>	<b>Prensa Libre</b>	<b>El Heraldo</b>	<b>El Diario de Costa Rica</b>	<b>La Unión Católica</b>
<b>Unión Católica</b>	José Gregorio Trejos	318	321	282	339
<b>Partido Civil</b>	Rafael Iglesias Castro	180	190	-	-
<b>Partido del Pueblo</b>	Manuel J. Jiménez	80	75	-	-
<b>Independiente Demócrata</b>	Félix Arcadio Montero	70	70	-	-
<b>Otros</b>		15	7	-	-

Fonte: SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política*, p. 186.

Con un totale di 663 votanti, questi dati dimostrano chiaramente che l'“*Unión Católica*” aveva vinto le elezioni di primo grado. Al partito della Chiesa non rimaneva che dichiarare la vittoria completa e non relativa, perché con 339 voti avrebbe potuto dichiarare José Gregorio Trejos Presidente della Repubblica e destinare la maggioranza dei suoi candidati ai seggi di deputato del Congresso Nazionale. Il proprio clero dava per vincitore il suo partito. José Badilla, sacerdote di Aserri, menzionava con certo sarcasmo che “*a las 12 md, (del 6 febbraio) 22 votos jimenista, 24 monteristas, 18 civilistas y la pobrecita Unión Católica la*

*que decían derrotada solo 159 votos.*”<sup>782</sup> Lo stesso prete dichiarava che: “*Creo que ganó la Unión Católica en número de electores, por lo mismo que ha ganado su candidato.*”<sup>783</sup> Il governo, però, non avrebbe accettato il partito della Chiesa alla guida del Paese. Perciò, il Partido Civil e il suo candidato Rafael Iglesias, genero del Presidente della Repubblica, cominciarono a premere per annullare i risultati.

**Immagine # 23**  
**Rafael Yglesias Castro, presidente di Costa Rica tra 1894-1902**



Fonte: «Revista de Costa Rica en el siglo XIX», Tomo 1, 1902.

La frode venne completata mediante l'intervento delle forze armate. La vittoria, che sembrava essere assoluta, diventò parziale e perciò, se il partito della Chiesa voleva collocare Trejos a presidente della nazione, doveva adesso negoziare con un altro partito invece che avvalersi della via diretta come il trionfo elettorale gli aveva permesso. A seguito di quest'azione del governo, il prete della parrocchia di Grecia, José Victoriano Mayorga,

<sup>782</sup> AHABAT. S.F. Caja # 362. F. 43. In: SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, p. 189.

<sup>783</sup> AHABAT, S.F. Caja # 406. F. 23. In: SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, p. 189.

insieme al candidato José Gregorio Trejos, Federico Velarde e i suoi due figli Federico e Víctor, Fadrique Gutiérrez (candidato del partito Agrícola), il prete belga Víctor Greve, il sacerdote Alejandro Porras presero le armi i giorni 23 e 24 febbraio. Il governo inviò immediatamente un contingente di militari per placare il tentativo di “rivoluzione”. La rivolta fu domata, ma non prima dell’uccisione di Miguel Barrantes, Sotero Vega e Antolín Villalta. Il governo accusò il clero e il vescovo di aver ordito un piano rivoluzionario nel Paese. Le autorità denunciarono che la stessa notte si erano tenuti dei movimenti armati nei villaggi di San Antonio de Belén, Pacaca e Atenas tra gli altri,<sup>784</sup> organizzati dal clero e dai suoi alleati laici. I rivoltosi della parrocchia di Grecia vennero arrestati mentre il sacerdote Victor Greve venne condannato all’esilio, ma non si sa se il religioso uscì veramente dal Paese, visto che nel 1895 risulta come editore del giornale “*El Adalid Católico*”.<sup>785</sup>

Il governo spiegò che il sollevamento cattolico non aveva alcun senso, perché i cattolici avevano agito sotto la minaccia di una possibile espulsione del vescovo, eventualità negata dalle autorità. Il governo però non accenna alla frode elettorale. A questa dichiarazione ufficiale seguì un fatto che sconvolse sia la società civile, che il clero. Lo stesso 23 febbraio 1894, il vescovo Bernardo Thiel scrisse una circolare diretta ai preti della sua diocesi, con l’obbligo di lettura nella messa domenicale in ogni parrocchia. La circolare era molto chiara e menzionava, tra le altre cose, che gli avvenimenti di quel giorno 23 febbraio, non servivano a nessuno e che invece “*sufren por ella el trabajo, la agricultura y el comercio y hasta la moral de los pueblos. Por esto creemos de nuestro deber exhortar á [sic] todos los fieles á [sic] que cada uno contribuya por su parte para que desaparezca una situación tan*

---

<sup>784</sup> R. OBREGÓN, *Conflictos Militares y Políticos de Costa Rica*, p. 81.

<sup>785</sup> SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política*, p. 202.

*azarosa*”. Inoltre, invitava i cattolici a non organizzare nessuna rivolta armata perché l’economia e la morale del Paese si sarebbero viste danneggiate. In questa maniera, Thiel sembra giustificare le parole del governo. Il vescovo affermava: “*la futura suerte del país está en manos de los 600 electores que la confianza de sus conciudadanos ha designado para que elijan al futuro presidente de la República y á [sic] los diputados al Congreso.*” Thiel non era né un bambino né un ingenuo, sapeva chiaramente che il governo aveva commesso una frode ai danni del suo partito e aveva dato un duro colpo alle pretese di vedersi restituire tutti i diritti, gli obblighi e i privilegi che la Chiesa aveva prima del 1884. Anche così, Thiel continuò a difendere lo status quo delle cose. Il vescovo difende la frode del governo, quando afferma che “*Conviene que ahora aguardemos tranquilamente el resultado de las elecciones de segundo grado y el fallo del nuevo Congreso constitucional que deberá reunirse el primero de Mayo próximo*”. Infine, Thiel ricordava ai sacerdoti e ai fedeli che:

Ante todo hemos de procurar con empeño respetar la autoridad establecida, absteniéndonos de todo acto sedicioso, y para este fin recordamos á [sic] todos las palabras el Papa Gregorio XVI nunquam rebellare licet “jamás es permitido rebelarse contra el gobierno.” Esperemos que la cordura de nuestro pueblo católico que estas breves exhortaciones conduzca efiscazmente [sic] a llevar la confianza á [sic] los ánimos, y para que no se aparten de la norma observada por los buenos cristianos en todos los tiempos.<sup>786</sup>

Il consiglio di rispettare l’ordine stabilito e le disposizioni del governo dimostrano come Thiel rinunciassse alla presa del potere da parte dei cattolici. Questa “abdicazione” avvenne nello stesso momento nel quale venne “firmata” la pace tra lo Stato e la Chiesa con la nuova

---

<sup>786</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Gobierno Episcopal, Caja 2, Circulares 1870-1904, Folder 4. San José, 23 de febrero de 1894. S.f.



generazione di liberali che avevano preso il potere nel 1890, con i quali sempre si evitò una lotta frontale. Questo si può affermare sulla base di vari elementi. Il primo riguarda l'elezione di Rafael Yglesias a Presidente della Repubblica, il secondo la reazione di Thiel all'attentato contro la vita dello stesso presidente Iglesias il 15 settembre 1894, e infine (ma questi sono solo i principali elementi<sup>787</sup>) il fatto che a partire da questa data il vescovo non scrisse più lettere pastorali contro il governo, il modello economico oppure l'elemento sociale del Paese.<sup>788</sup>

Il partito “*Unión Católica*” si alleò con il partito di stampo liberale “*Partido del Pueblo*” presentando come candidato comune per la presidenza della Repubblica Juan José Flores, ma le elezioni vennero vinte da Rafael Yglesias, che diventò presidente del Costa Rica il 1° maggio 1894. L'8 maggio dello stesso anno Yglesias prese possesso del suo incarico, dopo aver invitato Mgr. Thiel e il Capitolo della Cattedrale alla cerimonia.<sup>789</sup> Il risultato finale dell'elezione di secondo grado fu il seguente:

---

<sup>787</sup> Si raccomanda di leggere il testo di J.A. SANDÍ, *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; En los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo costarricense*. Il lavoro dimostra come il vescovo Thiel e il terzo vescovo del Costa Rica, Juan Gaspar Stork, collaborarono con il governo in determinati progetti: l'appropriazione di territorio che il governo considerava costaricano, nuove lotte militari, il controllo dei fedeli costaricani e gli aiuti per il terremoto che danneggiò la provincia di Cartago nel 1910.

<sup>788</sup> Lettere pastorali come la 21 e la 22, che parlavano dell'educazione della morale cristiana nella scuola cattolica e che sfidavano il governo sulla posizione ufficiale sulla questione; la pastorale 23 che verteva sul liberalismo; la 24 che spiegava, seguendo la linea di Leone XIII, la costituzione cristiana degli stati, mentre la pastorale 30 sul giusto salario sparirono per sempre. Thiel e gli altri vescovi, fino al 1936, data finale di questo lavoro, non tornarono ad attaccare lo Stato in maniera diretta. Senza dubbio, è la dimostrazione di un patto, si può dire così, di non aggressione tra le due istituzioni. Da un lato, la Chiesa assecondava ogni decisione del governo, mentre dall'altro lo Stato costaricano offrì alla Chiesa lo spazio, i fondi economici e la sicurezza necessaria per poter lavorare in pace nel suo compito di salvezza dei fedeli.

<sup>789</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 19, folder 1893. San José 14 de setiembre de 1893. Ff. 44-45.

**Tabella # 20**  
**Risultato finale dell'elezione di secondo grado dove si votava direttamente per il**  
**Presidente della Repubblica del Costa Rica nel 1894**

Candidati	Partito del Candidato	Voti Ottenuti
<b>Rafael Yglesias Castro</b>	Partido Civil	298
<b>Juan José Flores</b>	Coalizione tra l'Unión Católica e il Partido del Pueblo (liberale)	188
<b>Félix Arcadio Montero</b>	Partido Democrata	62
<b>Fabrique Gutiérrez</b>	Partido Agrícola	15
<b>Joaquín Lizano</b>	Otro	1
<b>Totale</b>		564

Fonte: SALAZAR, *El Apogeo de la República Liberal en Costa Rica 1870-1914*, p. 188. E SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, p. 189.

La tabella dimostra due dati molto peculiari. Il primo ci fa vedere che il candidato reale del partito della Chiesa, José Gregorio Trejos, non appare tra i candidati alla presidenza e il secondo è la mancanza di almeno 99 voti degli elettori. Il totale dei voti emanati è di 564, quando gli elettori erano 663: che cosa era successo ai 99 elettori mancanti? Trejos non partecipò alle elezioni perché il governo lo aveva messo in carcere con l'accusa di essere uno dei “*cabecillas*” (caporioni) del tentativo rivoluzionario del 23 e 24 febbraio. Il partito “*Unión Católica*”, con l'intenzione di vincere, si alleò con il Partido del Pueblo, e come risultato di questa coalizione fu candidato Juan José Flores. I 99 elettori mancanti si trovavano anche loro in carcere per disposizione del governo, ovviamente tutti elettori dell’“*Unión Católica*”. Anni dopo lo stesso Yglesias confessò che la sua condotta, quella del “*Partido Civil*” e del presidente di quel momento, José Joaquín Rodríguez, rispondevano alla necessità di salvare “*las instituciones libres*” e impedirono “*que desde entonces y quizá para*

*siempre, se hubiesen presentado en Costa Rica, con el gobierno del clero, las luchas que todo gobierno sectario provoca por el mismo hecho de serlo.*”<sup>790</sup>

Per concludere, la posizione della Chiesa in merito all’attentato contro il presidente il 15 settembre 1894 dimostrò come fosse cordiale l’ambiente tra lo Stato e la Chiesa. Al termine di una sfilata militare alla Sabana, un individuo di nome Nicanor Araya si avvicinò al presidente e allo Stato Maggiore sparando cinque colpi di pistola contro Yglesias, al grido di: “*Viva el Segundo Designado don Carlos Durán, Presidente de la República*”. Grazie alla reazione nervosa del cavallo di Yglesias e all’intervento del Ministro della Guerra, il generale Juan Bautista Quiros, il presidente uscì indenne dall’attentato. Le indagini portarono a vari arresti e gli accusati indicarono il vescovo Thiel tra gli autori intellettuali del gesto. A dire la verità era poco probabile che Thiel fosse coinvolto nell’attentato, visto che gli altri “possibili” autori intellettuali del fatto non erano persone di fiducia del vescovo. Inoltre, tempo dopo si dimostrò che l’intera vicenda fu parte di una strategia dello stesso governo per poter esiliare Felix Arcadio Montero, politico di opposizione che non lasciava governare “in pacem” Yglesias Castro. Thiel, all’oscuro di quelle manovre, fece di tutto per poter dimostrare la propria innocenza.

Domenica 16 settembre, al termine della Messa della mattina, Mgr. Thiel invitò il Presidente e tutti i fedeli a rimanere nella Cattedrale per intonare un *Te Deum* di ringraziamento per la protezione divina che aveva salvato Yglesias dalla morte a causa dell’attacco di un sovversivo. Al *Te Deum* era presente anche l’arcivescovo del Guatemala, Ricardo Casanova y Estrada, e prima di dare inizio al canto, Thiel prese la parola per ricordare

---

<sup>790</sup> CALVO, *Rafael Yglesias Castro*, p. 91.

che l'attentato contro il presidente era un fatto inaudito negli annali della storia costaricana.<sup>791</sup> Il resoconto venne pubblicato in un articolo del giornale "*Unión Católica*" intitolato "*El día de la Independencia*", del 18 settembre 1894. Il testo ricordava al presidente del Paese che Dio amava la nazione, perché aveva impedito un reato, che avrebbe causato grandi disgrazie al Costa Rica. L'articolo continuava citando Thiel, e sottolineava che Dio proteggeva davvero il Costa Rica, perché il modo in cui era stato salvato Yglesias poteva rispondere solo a un atto prodigioso della Divina Provvidenza. Thiel insisteva nell'idea dell'intervento di Dio; il fatto era una dimostrazione visibile dell'amore di Dio per il Costa Rica, dunque nel proteggere il presidente proteggeva la nazione poiché "*en muy raras ocasiones un crimen queda solo, y más bien desata más*"<sup>792</sup>. Con l'intervento tempestivo dell'Onnipotente per il bene della vita del presidente e della nazione, la curia di San José prese la decisione di ordinare a tutti i sacerdoti di celebrare un nuovo *Te Deum* nelle loro parrocchie per esprimere le gratitudini verso il Creatore Supremo per il suo intervento prodigioso, a favore della vita e della tranquillità del Paese<sup>793</sup>. Questo esempio è molto chiaro e dimostra che Thiel non voleva più conflitti con lo Stato, al punto che un attentato fallito diventa un miracolo di Dio.

---

<sup>791</sup> Le parole di Mgr. Thiel devono essere viste all'interno del loro contesto storico, di un rinnovato accordo di amicizia e vicinanza tra lo Stato e la Chiesa. La Chiesa cattolica ricucì lo strappo invitando i cittadini a controllare i propri impulsi usando la ragione e non la forza, perché secondo Thiel non era proprio dei costaricani attentare contro la vita del presidente. Come è ovvio, con queste parole Thiel intendeva da una parte non inimicarsi il governo e dall'altra placare gli animi dei fedeli. In realtà, invece, nella storia costaricana si erano registrate uccisioni di capi di Stato, come nel caso dell'esecuzione di Francisco Morazán nel 1842 (honduregno che aveva preso il potere in Costa Rica mediante un colpo di Stato ai danni del costaricano Braulio Carrillo, con l'intenzione d'unire di nuovo la Repubblica Federale dell'America Centrale: cfr. R. FERNÁNDEZ, *Morazán en Costa Rica*, EUNED, San José, Costa Rica. 2008) e della fucilazione di Juan Mora Porras, il 30 settembre 1860 (fucilato nel porto di Puntarenas dopo aver tentato di invadere il Paese per combattere i fratelli Montealegre, che un anno prima lo avevano esautorato da presidente mediante un colpo di Stato). L'attentato contro la vita del Presidente della Repubblica del Costa Rica nel 1894 non era un fatto così insolito come voleva dimostrare il capo della Chiesa cattolica costaricana.

<sup>792</sup> «La Unión Católica» "En el día de la Independencia.". # 556, San José, martes 18 de setiembre de 1894. P. 593-594.

<sup>793</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Gobierno Episcopal, Caja 2, Circulares 1870-1904, Folder 21. San José, 20 de setiembre de 1894. S.f.

Thiel, con queste parole aveva anche un altro scopo, che era quello di ricordare al popolo di non intraprendere una rivoluzione contro il governo. Secondo Thiel, quello costaricano era un tipo di persona non avvezzo all'uso delle armi, che preferiva il dialogo per risolvere i problemi. Questo più che un fatto plausibile era un modo di difendere il governo da possibili rivolte o sollevazioni armate. Senza dubbio con questa posizione non solo si firmò, ma si pose un sigillo alla pace tra la Chiesa e lo Stato e cominciò un periodo durante il quale i possibili problemi vennero risolti attraverso il dialogo. D'altronde, i liberali non avevano abbandonato l'idea di controllare la Chiesa, questo mediante la prospettiva di firmare un nuovo concordato tra Roma e il Costa Rica. È quanto verrà analizzato nella prossima sezione.

### **3. I liberali vogliono controllare la gerarchia cattolica costaricana: Il tentativo di concordato del 1894 e la riforma costituzionale dell'articolo 36° nel 1895**

L'apparizione del partito "*Unión Católica*" nel 1889 e la sua partecipazione ai comizi per le Comunalì del 1891 e per la presidenza della Repubblica del 1893, insieme alla pubblicazione della lettera pastorale del "*Justo Salario*" che rappresentò un attacco al modo di governo liberale, spinse lo Stato a un controllo più stretto nei confronti dei dirigenti del cattolicesimo in Costa Rica. Il liberalismo latinoamericano non era un liberalismo del "*laissez faire, laissez passer*", e meno che mai se c'era di mezzo la Chiesa cattolica, uno dei protagonisti coinvolti nello sviluppo della società. Era un liberalismo che proponeva il "*laissez faire, laissez passer*" in materia economica (ovviamente sempre alla ricerca del proprio beneficio), ma non nell'ambito sociale, come si evince dalla situazione nel campo dell'educazione, della salute pubblica, del controllo fiscale, tra le altre cose. Per i liberali, nel caso dell'America Latina, la Chiesa cattolica fu sempre un settore da dominare. Il Costa Rica non fu l'eccezione alla regola.

La Chiesa cattolica costaricana alla fine del secolo XIX, insieme alla propria gerarchia, era una Chiesa molto libera, nonostante le ripetute lamentele di Thiel per l'apertura del “*Registro Civil*”, la perdita della “*personería jurídica*”, delle scuole “laiche”, i matrimoni e il divorzio civile. Si dice che era una Chiesa libera perché nel 1894, il suo vescovo poteva muoversi ovunque nel Paese senza la richiesta di un permesso al governo civile. Esistevano almeno due giornali per i fedeli (La Unión Católica ed El Eco Católico) e una rivista per il clero (El Mensajero del Clero) e, in quell'anno, il seminario era gestito dall'ordine dei Padri della Missione. La Chiesa, in generale, riceveva \$23.996 da parte del governo civile, l'educazione religiosa era stata ripristinata nel 1890 e, per finire, nel 1894 vi era un partito politico che lottava con molte possibilità di successo per l'elezione presidenziale, contro il partito ufficiale. In Messico,<sup>794</sup> in Guatemala<sup>795</sup> oppure, in El Salvador<sup>796</sup> tutto questo sarebbe stato inimmaginabile.

Per i liberali, tutta questa libertà e tutti questi “benefici” risultavano esagerati. Per questa ragione, sentirono l'esigenza di cercare un modo efficace per controllare più direttamente la gerarchia cattolica senza la necessità di dichiarargli la “guerra” come era successo nel 1884. L'idea di un nuovo Concordato che regolasse la relazione con la Chiesa balenò come soluzione. Sotto questa premessa, il Ministro Plenipotenziario del Costa Rica con residenza a Washington si riunì con Mgr. Francesco di Paola Satolli, Primo delegato apostolico negli Stati Uniti, per trovare la strada giusta per restituire i buoni rapporti tra Stato costaricano e la Santa Sede mediante un nuovo Concordato.

---

<sup>794</sup> J. BAZART, *Los bienes de la Iglesia en México*, El Colegio de México, México 1997.

<sup>795</sup> R. BENDAÑA, *La Iglesia en la historia de Guatemala. 1500-2000*.

<sup>796</sup> R. CARDENAL, *El poder eclesiástico en El Salvador*.

### 3.1. La possibilità di un nuovo Concordato tra Costa Rica e la Santa Sede nel 1894

Il 16 gennaio 1894, Mgr. Satolli, scrisse una lettera al cardinale Rampolla da Washington, nella quale riferisce i temi delle sue riunioni con Manuel María Peralta, Ministro Plenipotenziario di Costa Rica “*allo scopo e nel soggetto di ristabilire le buone relazione tra la S. Sede e la Repubblica di Costa Rica.*” Satolli menzionava che il Ministro gli aveva confermato di aver ricevuto dal presidente del Costa Rica poteri speciali per negoziare un nuovo Concordato. Satolli afferma che da un nuovo accordo si poteva ottenere una miglior “*libertà della Chiesa, riguardando alla Gerarchia, agli enti morali, all’istruzione...*”. Mgr. Satolli finisce la sua missiva ricordando che si trovava quasi nella stessa situazione con il Ministro Plenipotenziario del Nicaragua. Alla fine allegava una copia in francese del possibile Concordato.<sup>797</sup>

Lo stesso 16 gennaio 1894, Manuel María Peralta, scrisse una lettera al cardinale Rampolla, riportandogli quasi per filo e per segno quanto già esposto a Satolli, solo che questa volta era lo stesso Ministro Plenipotenziario del Costa Rica a chiedere la possibilità di firmare un Concordato. Per tale motivo Peralta Alfaro aggiunge il possibile testo del Concordato con 17 punti e una “*Addition*” con 3 punti in più.

Ancora oggi sembra strano che la proposta di firmare un Concordato sia venuta da un governo, ma in questo caso il governo costaricano voleva creare un quadro giuridico attraverso il quale controllare la gerarchia cattolica costaricana. Roma capisce l’idea del governo costaricano e per questa ragione rifiuta il Concordato. Di seguito, si vedranno i punti

---

<sup>797</sup> ASCAES, Costa Rica. 1893-1894, Pos. 82-84, fasc.19. Ff. 16-21v.

esposti dalla Santa Sede per declinare la proposta. Il 24 febbraio 1894, la Santa Sede inviò a Mgr. Sarolli, Delegato apostolico negli Stati Uniti, la risposta, dove si evince che tra i punti contro il Concordato e che lo facevano inviabile erano “*la redazione, dallo stile e dalla forma*”, così come temi che in un Concordato non si devono trattare, inoltre presentava “*aberrazioni della società moderna*” come la tolleranza che “*non possono trovar luogo in un Concordato*”.

Dopo il rifiuto dei punti generali, che non permettevano di firmare il documento, dall’ufficio del cardinal Rampolla si fa riferimento a quegli articoli che si scontravano con la politica della Santa Sede. Sull’articolo 1°, la Santa Sede ricordava che nel Concordato del 1852 si “*riconosceva la Religione Cattolica con tutti i suoi diritti e le sue prerogative*”, come doveva essere, mentre nell’attuale proposta si indicava solo che lo Stato riconosceva e si impegnava a garantire la libertà della Chiesa cattolica in Costa Rica, contraddicendosi con altri articoli, come il 3 e il 4, e principalmente con l’articolo 8 dove si accennava che la Chiesa cattolica, per celebrare il suo culto all’esterno dei luoghi sacri, doveva rispettare il regolamento di polizia, che significava quindi la mancanza di una vera libertà religiosa. Roma, poi, non poteva accettare l’articolo 2°, in quanto ancora vigente la legge del 18 luglio 1884 (espulsione dei gesuiti e altre ordini). Impossibile da accettare anche l’articolo 3°, che riconosceva troppi privilegi al presidente, e che “*peggiorava la condizione della Chiesa in confronto*” agli articoli 8 e 9 dell’antico Concordato. Per il 4° articolo Rampolla indicava che “*non fa menzione del titolo oneroso, per il quale il governo paga... cioè le decime abolite né fa menzione della dotazione delle nuove diocesi che si erigessero*”, ragion per cui non era accettabile.



Rampolla proseguiva ricordando che l'articolo 6°, oltre ad abrogare l'articolo 15° del 1852, non era sufficientemente chiaro. Il problema dell'articolo 7, invece, era che “*si parla del matrimonio civile, anziché dell'atto civile*”, quando per la Santa Sede non esisteva un matrimonio civile, ma solo uno religioso, per cui chi aveva scritto il testo disconosceva questi elementi fondamentali del cattolicesimo. I problemi riguardanti gli articoli 12° e 13° erano molto chiari per la Santa Sede: il 12° “*non riserva alcun diritto ai vescovi*” e “*la materia dell'art.13 non è proprio d'un Concordato, ma di un decreto separato*”. Anche sugli articoli 15° e 16° vi era da ridire, però Roma in generale indicò che le principali complicazioni del Concordato proposto dal governo costaricano riguardavano l'omissione di temi molto importanti, come la comunicazione diretta tra i vescovi e la Santa Sede, la mancanza di materia giuridica sulla creazione di nuove diocesi e parrocchie, così come il silenzio sull'elezione del Vicario Capitolare da parte del Capitolo della Cattedrale in caso di diocesi vacante.<sup>798</sup> Insomma, il testo inviato dal Costa Rica fu del tutto rifiutato dalla Santa Sede.

Il principale problema del testo riguardava la sua redazione. Il governo del Costa Rica scrisse semplicemente ciò che gli sembrava giusto e necessario, dimenticando la semplice norma romana del “*do ut des*”. Appare evidente che i governanti costaricani videro nel Concordato un patto nel quale lo Stato proponeva quello che voleva da Roma e che la curia papale ingenuamente avrebbe firmato per il solo scopo di mantenere “buone relazioni” con un qualsiasi Paese. Le osservazioni riportate erano ovvie; quando c'era da chiedere a Roma, il testo era molto chiaro, ma quando si trattava di cedere dei diritti alla Chiesa il testo diventava confuso e scarso nelle sue spiegazioni. Questo dimostrava che il vero interesse del governo costaricano era quello di tendere una trappola alla Chiesa e sottometterla così al suo

---

<sup>798</sup> ASCAES, Costa Rica. 1893-1894, Pos. 82-84, fasc.19. Ff. 47-49v.

regime. Il testo inviato nel 1894 era veramente scarso se si fa un paragone con quello del 1852. Si può dire che il Concordato del 1852 era molto favorevole alla Chiesa, ma anche più completo e chiaro in ogni senso di quello proposto nel 1894. Ad esempio, quello del 1852 era un testo composto da 27 articoli, dieci in più di quello redatto nel 1894. Determinava chiaramente come comportarsi nel caso di sede vacante, come nominare i futuri vescovi, come creare nuove diocesi e parrocchie e riportava anche una tabella che indicava la distribuzione dei fondi che il governo apportava per la derogazione della decima. Nulla di questo era presente nel testo del 1894, e sulla questione dei fondi si accennava solo che il pagamento sarebbe stato effettuato secondo le leggi costaricane. La proposta era impossibile da accettare da parte di Roma perché in un Concordato un argomento come questo si fissava secondo un accordo tra le due parti, non solo per l'insistenza di un governo. Una dimostrazione del grado d'ignoranza in materia ecclesiale degli autori intellettuali e materiali del testo di questo Concordato viene dal punto 13°, sul tema dei giorni festivi. Sin dal 1885 esisteva un problema sui giorni festivi, che si risolse solo nel 1908, e che il governo credette di potere ovviare collocando un articolo ad hoc nel Concordato. Come è ovvio la Santa Sede fece presente che una decisione del genere non si poteva fissare con un articolo concordatario e che c'era bisogno di un studio previo e dell'accettazione da parte del Papa.

Come lo rammentava Picado Gatjens, il Concordato era un documento che cercava di *“preservar las libertades de la Iglesia, que comprenden su libre organización interna de la Iglesia... ampara otros derechos eclesiales presuntamente amenazados por el estado las llamadas “materias mixtas”*.<sup>799</sup> Queste *“materiae mixtae”* comprendevano l'educazione, la

---

<sup>799</sup> M. PICADO, *Los Concordatos celebrados entre los países de centro América y la Santa Sede durante el siglo XIX*, «Revista de Historia», Volumen I, Número 28, jul-dic 1993, p. 208.

legislazione familiare (matrimonio), le congregazioni religiose, le proprietà ecclesiastiche, tutti temi che secondo il momento e le circostanze potevano cambiare. Per questa ragione Roma cercava di fissarle in un ambito giuridico perché non si creassero problemi con gli Stati. Il dilemma fu che il documento del 1894 non citava nulla su questo tema o, se lo faceva, lo realizzava in una maniera come si è già detto, poco chiara e confusa. A causa di tutto questo, Roma si rifiutò di firmare un nuovo Concordato con il Costa Rica. Un rifiuto che, come si è visto, contrastava l'intenzione del governo costaricano di controllare la Chiesa invece di stabilire un rapporto cordiale tra le parti.

### **3.2. Il divieto dell'uso di simboli religiosi e della partecipazione del clero alle elezioni politiche: 1894-1902**

Rafael Yglesias Castro arrivò a detenere il potere esecutivo del Costa Rica mediante una frode perpetrata contro il partito della Chiesa cattolica costaricana, che aveva vinto le elezioni del 1894 grazie al potere acquisito nella società locale. Per questo fatto Yglesias Castro e il gruppo dei liberali da lui rappresentato cercarono il modo di cancellare la possibilità che il clero partecipasse alla politica nazionale. Nel maggio 1894, e per evitare di trovarsi in una situazione come quella verificatasi tra il 1893 e il 1894 per l'intervento del clero, il partito del presidente presentò al Congresso un progetto per vietare la partecipazione dei sacerdoti alla politica e l'utilizzazione di simboli religiosi per la propaganda politica. Il progetto

pretendeva di cambiare gli articoli 9<sup>800</sup>, 36, 54<sup>801</sup>, 62<sup>802</sup> e 72<sup>803</sup>. Il cambiamento non poté avvenire nel 1894 per un veto presidenziale presentato dallo stesso Rafael Yglesias Castro, ma nel 1895 si discusse il cambio, ma di tutti gli articoli proposti, si poté variare solo il n° 36. Prima della riforma, l'articolo dichiarava: “*Ninguno puede ser inquietado ni perseguido por acto alguno en que no infrinja la Ley, ni por la manifestación de sus opiniones políticas*”. In seguito alla riforma, l'articolo rimase così modificato: “*Ninguno puede ser inquietado ni perseguido por acto alguno en que no infrinja la Ley, ni por la manifestación de sus opiniones políticas. No se podrá, sin embargo, hacer en ninguna forma propaganda política*”.

---

<sup>800</sup> Questo articolo stabiliva che: “*Son Ciudadanos costarricenses todos los naturales de la República o naturalizados en ella, que tengan veinte años cumplidos o dieciocho si fuesen casados o profesores de alguna ciencia; siempre que unos y otros posean además alguna propiedad u oficio honesto, cuyos frutos o ganancias sean suficientes para mantenerlos en proporción a su estado.*”

<sup>801</sup> Il testo sanciva che: “*El sufragio tiene dos grados.*” Venne cambiato mediante la legge N° 7 del 17 maggio 1913 che diceva che: “*El sufragio se ejerce en votación directa.*”

<sup>802</sup> Fissava che:

Son atribuciones de las Asambleas Electorales:

1ª. Sufragar para Presidente de la República.

2ª. Hacer las elecciones de Diputados que a cada Provincia corresponda, a razón de un propietario por cada ocho mil habitantes o por un residuo que no exceda de cuatro mil y un suplente por cada doce mil. La Provincia de Guanacaste elegirá, sin embargo, dos Diputados Propietarios y un Suplente y la Comarca de Puntarenas un Propietario y un Suplente.

3ª. Elegir los individuos que deban componer las Municipalidades, y hacer las demás elecciones que les atribuya la Ley.

Questo punto fu riformulato con la legge N° 7 del 17 maggio 1913, e lasciò l'articolo 62° a dichiarare:

Son atribuciones de las juntas populares:

1.º Sufragar para Presidente de la República.

2.º Hacer las elecciones de Diputados que a cada provincia correspondan a razón de un propietario por cada quince mil habitantes y por un residuo que exceda de siete mil quinientos. Sin embargo, la Representación Nacional seguirá integrada por cuarenta y tres diputados propietarios y dieciocho suplentes, que serán electos en la misma proporción por provincias, usada en las elecciones de 1906 y 1908, hasta tanto que las respectivas poblaciones alcancen el cupo que este artículo fija.

3.º Elegir en sus respectivos cantones los individuos que deben integrar las Municipalidades; y hacer las demás elecciones que la ley les atribuya.

<sup>803</sup> Questo sanciva che:

Para ser Diputado se requiere:

1.º Ser costarricense por nacimiento o naturalizado con una residencia de cuatro años después de haber adquirido la carta de naturaleza.

2.º Reunir las calidades que se exigen para ser elector excepto la 4ª.

Il punto 2° venne cambiato nel 1917, per la legge N° del 17 maggio di quell'anno e con il cambiamento disponeva:

2.º Ser ciudadano en ejercicio, mayor de veintiún años, saber leer y escribir y ser Propietario de cantidad que no baje de quinientos colones o tener una renta anual no menor de doscientos colones.

Tutti gli articoli che si trovano nelle citazioni dalla 88 fino alla 90 si trovano in OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica*. (Tomo IV), pp. 24, 29, 31 e 33.

*por clérigos o seglares invocando motivos de religión o valiéndose, como medio, de las creencias religiosas del pueblo.*<sup>804</sup>

Come si vede il cambiamento non vieta propriamente la partecipazione del clero all'attività politica, ma proibisce sia al clero che ai laici di avvalersi di simboli religiosi per la propaganda politica. Ne è dimostrazione che il clero continuò a partecipare alla vita politica anche dopo l'approvazione di questa legge. Nella tabella # 21 sono indicati i sacerdoti che diventarono deputati dal 1894 al 1936, l'ultimo anno preso in considerazione da questo lavoro. Gli stessi Thiel, Stork e Castro, quando ognuno rivestì la carica di vescovo della diocesi di San José, si lamentarono della partecipazione del clero alla politica, poiché i sacerdoti facevano propaganda dal pulpito, organizzando riunioni nelle case parrocchiali e partecipando ad animati e vivaci dibattiti.

---

<sup>804</sup> OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica*. (Tomo IV), p. 27.

**Tabella # 21**  
**Sacerdoti deputati al Congresso Nazionale del Costa Rica tra il 1894 e il 1936**

<b>Nomi</b>	<b>Provincia rappresentata</b>	<b>Anni</b>
<b>1. José Badilla Cordero.</b>	Heredia e San José	1894, 1896, 1898 e 1900 (per Heredia) e 1904 e 1906 (per San José)
<b>2. Ezequiel Martínez.</b>	Heredia	1892, 1894, 1896, 1898 e 1900
<b>3. Domingo Rivas Salvatierra.</b>	San José	(1869, 1871, questi due periodi prima della riforma) e 1894
<b>4. Juan de Dios Trejos.</b>	Heredia e Cartago	1890 e 1892 (per Heredia) e 1894 (per Cartago)
<b>5. Manuel Zavaleta Volio.</b>	Cartago e San José	1910 e 1912 (per Cartago) e 1920 (per San José)
<b>6. David Valenciano Vargas</b>	Alajuela	1920 e 1922.
<b>7. Carlos Meneses Brenes.</b>	Cartago.	1920, 1928, 1930, 1938 e 1940.
<b>8. Jorge Volio Jiménez.</b>	Alajuela e San José	1922 e 1924 (per Alajuela) e 1926, 1928, 1932, 1934 e 1953. (per San José)
<b>9. Joaquín González Zamora.</b>	Heredia	1924,1926.
<b>10. Salomón Valenciano Murillo.</b>	San José	1924 e 1926.
<b>11. José Rafael Castante Vargas.</b>	Cartago	1928
<b>12. Juan Vicente Solís Fernández.</b>	Alajuela	1930 e 1932.
<b>13. Claudio María Volio Jiménez.</b>	Cartago	1930, 1932, 1934 e 1936.

Fonte: Elaborazione propria. O. LOBO, *Sacerdotes diputados*. Lavoro inedito.

La maniera di governare di Rafael Yglesias durante le differenti presidenze (1894-1898-1902) si caratterizzò per l'uso della forza ogni qualvolta le maniere legali gli risultassero d'impiccio. Ne è dimostrazione la modifica all'articolo 97° della Costituzione, il quale vietava la rielezione senza che prima passassero quattro anni dalla conclusione del primo mandato. La modifica a questo articolo avvenne nel 1897, permettendo la rielezione subito dopo la conclusione del primo mandato.

In quell'anno, marcato dalla propaganda per la rielezione di Yglesias, arrivarono numerose lamentele a Thiel, che accusavano sia il clero che il giornale "*La Unión Católica*" di aver preso parte attiva contro la candidatura di Yglesias Castro. Il presidente prese posizione e fece di tutto per ostacolare e censurare non solo il giornale, ma anche gli interventi del clero contro la sua designazione. Il sacerdote Jose Calderón, redattore del giornale "*La Unión Católica*", scrisse una lettera a Thiel, il 15 novembre 1897, per raccontargli che il 18 settembre precedente, si era presentato nel suo ufficio il "*Jefe de Policía*" Maximiliano Esquivel che lo condusse in caserma per un controllo. Calderón spiegò che Esquivel gli aveva detto di aver ricevuto un ordine che indicava che il giornale "*La Unión Católica*", da quel momento era sospeso per aver svolto attività politica.<sup>805</sup> La decisione di Yglesias fu arbitraria, perché cancellava il principio liberale della libertà di stampa. La chiusura del giornale era una misura che toglieva di mezzo un "nemico" molto potente, critico verso la rielezione, come era il giornale cattolico. Clodomiro Picado scrisse due lettere a Thiel sullo stesso tema. La prima, il 17 dicembre, e la seconda il 21 dello stesso mese del 1897. Nella prima lettera esprimeva l'intenzione di portare in tribunale il presidente Yglesias per "*el escandaloso abuso de autoridad que ha cometido en pleno orden constitucional al*

---

<sup>805</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 17. San José, 15 de noviembre de 1897. F. 72.

*suspende* “*La Unión Católica*”.<sup>806</sup> Nel secondo testo, spiegava che, per carattere, non avrebbe potuto tollerare a lungo le azioni di Yglesias, che faceva di tutto per l’interesse di rimanere a lungo presidente del Costa Rica. Per quel motivo, Picado presentava la rinuncia all’incarico di redattore del giornale cattolico, da un lato per il comportamento di Rafael Yglesias e dall’altro per la passività dimostrata dal vescovo.<sup>807</sup> Le lettere dimostrano che non vi era il rischio di una nuova lotta tra lo Stato e la Chiesa cattolica, visto che l’attitudine del vescovo era quella di evitare attriti con il governo. Di conseguenza, Thiel lasciò che Picado se ne andasse in pace a casa, determinando in questa maniera la fine del giornale “*La Unión Católica*”. Yglesias raggiunge così uno dei suoi obiettivi, quello di chiudere il giornale cattolico, anche se successivamente non riuscì mai a ridurre al silenzio la voce del clero nella partecipazione politica.

Yglesias scrisse due missive a Thiel nell’agosto 1897 per ricordargli i problemi che causavano la partecipazione del clero in politica, prendendo proprio come spunto la sua intenzione di essere eletto per la seconda volta Presidente del Costa Rica. Nella prima lettera Yglesias scriveva: “*El Presbítero Monge ha sido siempre en el Naranjo agente activo contra el Gobierno. Ultimamente [sic] ha habido en su casa reuniones de personas sospechosas.*” Per questa ragione espone al vescovo la richiesta che il prete Monge venga trasferito a Esparta, “*a donde puede ir en pequeñas jornadas y aun salir del país [sic] si él lo desea.*” Nella stessa lettera il presidente riferisce a Thiel di un altro sacerdote di nome Umaña in questi termini: “*Umaña no tengo inconveniente en que se constituya en San Gerónimo de San Isidro de este Cantón Central en ves [sic] de la colonia Maceo en Nicoya a donde*

---

<sup>806</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 24. San José, 17 de diciembre de 1897. Ff. 49-50.

<sup>807</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 24, San José, 21 de diciembre de 1897. Ff. 51-51v.



*primeramente se le confinó*”, esilio che era stato imposto a Umaña per dei commenti contro Yglesias. Infine, il presidente si commiata dicendo a Thiel che si aspettava “*que los señores a que me refiero observen en lo sucesivo una conducta mas [sic] prudente*”,<sup>808</sup> ossia, che non si dovevano più occupare di politica, specialmente contro la propria candidatura.

Nella seconda lettera, del 1° agosto 1897, Yglesias accusava il prete Manuel Bernardo Gómez, parroco di Palmares, di essere un sovversivo. L'accusa proveniva dal fatto che il prete aveva firmato un documento nel quale affermava di non dover aver paura del governo, nemmeno nel caso che questo fosse armato. Yglesias si lagnava che, con discorsi di questo genere, si metteva a rischio l'ordine pubblico e di conseguenza minacciava Thiel che, se fossero continuate quelle rimostranze, avrebbe preso provvedimenti contro la Chiesa “*que difícilmente [sic] dejarán de hacer daño a la segunda [alla Chiesa] toda vez que es un sacerdote quien provee la dificultad y quien por tal causa deberá ser castigado*”. Yglesias fu diretto e chiaro:

[...]he resuelto desterrar fuera de la Republica dentro del término de 24 horas ya sea por Limón o P.Arenas [sic] según de donde zarpa el primer vapor, al expresado Sr. Gomez cura de Palmares; disposición esta última que estoy resuelto a llevar a cabo siempre que S.S. no encuentre medio de evitarlo sujetando con su autoridad al expresado Sr. Gómez por lo que se refiere a su conducta futura sobre el particular y separándole desde luego de aquel Curato”.<sup>809</sup>

---

<sup>808</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 25, San José, agosto de 1897. Ff. 13-14.

<sup>809</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 25, San José, 1° de agosto de 1897. Ff. 25-25v.

Yglesias attuò la minaccia e Manuel Bernardo Gómez<sup>810</sup> venne esiliato, in un primo momento nella regione di Guatuso e poi in Nicaragua.<sup>811</sup> L'esilio dimostra nuovamente che Yglesias utilizzava la forza ogni volta che lo ritenesse necessario per raggiungere i suoi obiettivi che, in questo caso, consistevano nel ridurre al silenzio un prete che non era a favore della sua rielezione. Davanti a questa realtà, Thiel scrisse una circolare rivolta al clero, dove spiegava che, anche se i sacerdoti in quanto cittadini del Paese erano molto interessati alle elezioni, dovevano ricordare quanto detto da Leone XIII nella "*Sapientiae Christianae*": "*no está en el deber de los sacerdotes el entregarse completamente á las pasiones de partidos, de manera que pueda parecer que más afán emplean en las cosas humanas que en las divinas*". Per questo motivo, Thiel ordinò nella circolare: "*1º Que se abstenga de toda intervension [sic] ruidosa en la presente campaña electoral, no hablar como oradores en los clubs, ni en las plazas, ni encabezar reuniones políticas. 2º Que si concurre a una reunión política se contenten con su asistencia pasiva.*"<sup>812</sup>

Ci sono esempi che dimostrano come questa disposizione di Thiel non venne rispettata da tutti i sacerdoti, come per esempio la predica del sacerdote Andrés Vila, d'origine spagnola, che una domenica accusò nell'omelia il presidente Rafael Yglesias.

---

<sup>810</sup> Il sacerdote Manuel Bernardo Gómez, prima d'essere esiliato, venne perseguitato dai sostenitori di Yglesias, per avere "*levantado el estandarte de la oposición al Gobierno*". In un'informazione al vescovo Thiel, il prete José Piñeiros, parroco di San Ramón, raccontò che Gomez, per disposizione del Presidente e del "*Jefe Politico*" di Palmares, era stato sei giorni senza mangiare, perché era stato vietato agli abitanti del villaggio di offrirgli qualsiasi cosa. Nella stessa maniera, trascorse gli stessi sei giorni senza poter dormire perché privo di un tetto. Questa è un'altra dimostrazione del modello di governo seguito da Yglesias durante i suoi otto anni nelle vesti di presidente del Costa Rica che rispondeva, ovviamente, alla lotta sul terreno elettorale fattagli in questo caso dal sacerdote Gómez. Questo comportamento dimostrava come il Costa Rica si trovasse molto lontano dall'essere una vera democrazia come sarebbe diventata più avanti; la frode e la violazione ai diritti dei cittadini (uomini) era cosa comune quando qualcuno si trovava in opposizione ai governanti.

<sup>811</sup> J. RODRÍGUEZ, *Un legado histórico-social y arquitectónico en el cantón de Palmares*, «Reflexiones», num.86, pp. 141-150, 2007, scaricabili dal sito: [revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/download/11465/10811](http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/download/11465/10811) Consultato 1/1/2014. 9:30 p.m.

<sup>812</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 430, San José, 9 de agosto de 1897. Ff. 131-132.

Thiel, consapevole del pericolo di questa affermazione, e sapendo che Yglesias era uomo di parola quando si trattava di difendere la sua candidatura (aveva esiliato Gómez), scrisse una lettera il 18 novembre 1897 a Vila chiedendogli informazioni dettagliate sulla sua predica. Vila confermò di aver parlato di Yglesias e di aver detto che era un assassino, perché lo aveva ascoltato dallo stesso Gómez a cui credeva ciecamente. Vila racconta che quando domandò a Gómez “*á quien había asesinado me respondió que se refería a lo de Grecia*”, (in riferimento alla sollevazione armata del 23 e 24 febbraio 1894). Dopo questa spiegazione Thiel continuò a richiamare alla calma il clero, perché non voleva più affrontare dispute con il governo civile, il quale non era per nulla soddisfatto di come si comportava il clero.<sup>813</sup>

Si esaurisce così il ruolo di Rafael Yglesias Castro come leader di un gruppo di liberali che cercava di controllare, zittire e diminuire la partecipazione sociale del clero nella politica costaricana. Il compito non venne adempiuto nella sua totalità, perché anche quando si vietarono i simboli religiosi per fare propaganda politica, il clero trovò sempre la maniera di essere coinvolto nella politica nazionale. L’operato di Yglesias non solo si spiega con la sua attrazione verso il potere, ma anche si chiarisce considerando come all’epoca si intendeva il ruolo della Chiesa cattolica nella società. La maggioranza dei politici di visione liberale, tanto in Costa Rica come nel mondo occidentale, credevano che la Chiesa, soprattutto quella cattolica, potesse partecipare in politica solo e sempre quando fosse schierata a beneficio

---

<sup>813</sup> Come si vede nella Tabella 8, i sacerdoti continuarono a partecipare alla scena politica nazionale dopo il 1894, continuando ad essere eletti come deputati al Congresso Nazionale. Ugualmente, dopo il 1897 Thiel continuò a ricevere lettere di fedeli che si lamentavano dell’uso del pulpito per fini politici da diversi sacerdoti. Dimostrazione di questo fu la lettera inviata da un anonimo a Thiel, il 15 aprile 1898, da San Rafael, provincia di Heredia, nella quale si diceva che la chiesa era un luogo destinato alla preghiera e non alla propaganda politica: “*El pùlpito que se le ha encomendado únicamente para tratar de asuntos de religión... se ha convertido algunas veces en tribuna política*”. Chi scriveva raccontava che in quella parrocchia il sacerdote aveva licenziato il musicista della chiesa solo per essere membro del “*Partido Civil*”. Questa lettera dimostra come i sacerdoti, nonostante il divieto di partecipare alla politica in maniera attiva, continuavano a farlo dimenticando la promessa di obbedienza al vescovo.

della classe governante e dello Stato. Per questo, quando la gerarchia cattolica criticava l'operato dei liberali, a questi non interessava violare i propri principi e vietavano a propria convenienza la libertà di stampa e la libertà di parola. Yglesias lo fece quando nel clero costaricano crebbe l'opposizione al suo progetto di rielezione che gli permetteva di rimanere al potere almeno per altri quattro anni. Alla fine, più di un conflitto per stabilire la secolarizzazione o la laicizzazione della società costaricana, si trattò di uno scontro per determinare il ruolo della gerarchia cattolica costaricana. Non ci fu mai una separazione tra le due sfere di potere, però sì l'intenzione da parte delle autorità civili di controllare a proprio beneficio quello che diceva e faceva il clero della diocesi di San José. C'erano sì sacerdoti che si trovavano vicini alla posizione del Governo, ma vi era anche una parte del clero che non assecondò mai il punto di vista governativo. I sacerdoti, insomma, secondo il loro punto di vista, appoggiavano le correnti politiche che più sentivano prossime. Il presente capitolo dimostra proprio questo, che il clero si interessava sempre di politica, a prescindere dagli schieramenti, consolidando in questa maniera la proposta che secolarizzazione e laicizzazione non erano concetti che in Costa Rica trovavano un grande appoggio da parte dei governanti, perché loro stessi approfittavano dell'intervento del clero in politica.

#### **4. La nomina del terzo Vescovo di San José. Una vera lotta tra liberali-massoni con la Santa Sede, oppure un colpo di scena dei sacerdoti “romani” fra il 1901 e il 1904?**

Il 9 settembre 1901 morì, nella capitale del Costa Rica, il secondo vescovo della Diocesi di San José, Bernardo Augusto Thiel. Al dolore della maggioranza dei fedeli e cittadini costaricani, si aggiunse anche una circostanza mai accaduta prima nel Paese. Si trattava di eleggere un nuovo vescovo, senza però un Concordato vigente che conferiva al governo

civile il privilegio di presentare una terna di candidati. Come si giunse, quindi, alla designazione di Juan Gaspar Stork a terzo vescovo del Costa Rica? Fu solo lui il candidato di tutti, oppure c'erano altri nomi che la Santa Sede, il governo e lo stesso clero rifiutarono? Solo Roma presentò la nomina? Il clero costaricano fece sentire la propria voce per aggiungere un proprio candidato? Oppure il governo civile intervenne per proporre un sacerdote di suo gradimento? In questa occasione, i liberali-massoni inventarono delle strategie per eleggere un vescovo liberale sulla sedia episcopale del Costa Rica? O semplicemente, il ruolo giocato dal governo, liberale e massone, fu marginale? In questa nuova sezione del presente capitolo si daranno le risposte a queste domande.

Nella sessione straordinaria celebrata dal Capitolo della Cattedrale, il 13 settembre 1901 si dichiarò Vicario Capitolare, in sede vacante, il decano Carlos María Ulloa Jiménez<sup>814</sup>. Dopo la nomina cominciò il processo per l'elezione del nuovo vescovo, questa volta in maniera diversa da quella che, tra il 1871 e il 1880, diede luogo al conflitto perché il governo proponeva un vescovo influenzabile, mentre Roma premeva per un prelato che fosse invece custode della dottrina cattolica e ligio alle disposizioni della Santa Sede. In questa occasione la polemica si sviluppò attorno al tema se il vescovo dovesse essere costaricano di nascita oppure straniero. Sotto questa premessa, tante furono le lettere che vennero inviate a Roma pro o contro un possibile candidato. Quando si trattava di una perorazione, si parlava di un bravo sacerdote, molto intelligente, un grande "leader" con caratteristiche positive, però quando si trattava di un'esclusione si diceva che il candidato cercava di ottenere l'incarico

---

<sup>814</sup> Si tratta dello stesso prete che nel decennio del 1860 fu accusato di far parte della massoneria. Egli stesso si schierò contro la nomina di Domingo Rivas, quando questi fu proposto a vescovo del Costa Rica. Questo si deve tenere presente per le accuse che gli saranno rivolte quando si autopropose come possibile candidato alla sedia episcopale del Costa Rica.

mediante la simonia, o per la sua vicinanza alla massoneria e al governo liberale, o di un ubriaco, oppure di uno straniero.

Il Capitolo di San José scrisse una lettera a Roma il 13 settembre al termine della riunione nella quale Carlos María Ulloa fu scelto come Vicario Capitolare. Nella lettera si esponeva quanto successo a Papa Leone XIII, con l'aggiunta di una richiesta. José Zamora, presidente del Capitolo e Moisés Ramírez, segretario scrivevano che il Capitolo “*acordó: Suplicarle a Nuestro Ilustrísimo Padre Leon XIII, por el honroso medio del Eminentísimo Señor Cardenal Secretario de Estado, que se digne para bien de esta Yglesia, [sic] hacer recaer la elección dicha en persona, que además de las cualidades necesarias, reúna también la de ser costarricense.*”<sup>815</sup> In seguito a questa lettera cominciarono ad arrivare le terne per il posto di vescovo. Il governo costaricano, alla fine del 1901, mediante la disposizione del presidente Rafael Yglesias Castro, propose una terna costituita da Carlos María Ulloa Jiménez (costaricano di nascita) al primo posto, quindi Claudio Volio (anche lui costaricano) e Juan Gaspar Stork (tedesco della Congregazione della Missione).

La proposta del governo diede luogo a una quantità inimmaginabile di problemi che saranno analizzati in seguito. Il primo problema si presentò a causa di un articolo pubblicato dal sacerdote Juan de Dios Trejos sul giornale “*El Tiempo*” nel quale, a grosso modo, menzionava che il vescovo doveva essere costaricano e che nella sua scelta poteva intervenire solo il Papa, e non il presidente del Costa Rica, perché non esisteva più il Concordato. La risposta del giornale liberale vicino al governo “*La República*” non si fece aspettare e il 20

---

<sup>815</sup> ASCAES, Costa Rica. 1895-1903, Pos. 89-91, fasc. 22. F. 49.

ottobre 1901 nelle sue pagine si giustifica non solo la possibilità di un vescovo straniero, ma anche l'intervento del presidente nella scelta di un posto tanto importante per il Paese.

L'articolo pubblicato da questo giornale presenta vari elementi da analizzare. “*La República*” era un giornale vincolato con il governo, un foglio che per molti cattolici rappresentava i liberali e i massoni. Questa reputazione nasceva dal fatto che il giornale aveva pubblicato quasi sistematicamente tra gli anni 1892, 1893 e 1894 critiche molto forti contro il vescovo Thiel. Questi articoli sostenevano, tra le altre cose, che Bernardo Augusto Thiel si era arricchito grazie alla sua posizione di vescovo, che faceva una vita da re, che la sua lettera pastorale sul “*Justo Salario*” non aveva senso perché in Costa Rica non esisteva la povertà e che, e se c'era, era obbligo della Chiesa prendersi cura dei poveri, e che per la sua natura di tedesco Thiel non comprendeva il modo di vivere dei costaricani.<sup>816</sup> Nell'articolo in questione, il giornale difendeva la possibilità di nominare un altro vescovo straniero, sostenendo che poteva essere uno straniero come lo era stato Thiel, al quale non erano mancati sentimenti costaricani. Si aggiungeva che era preferibile un vescovo straniero che fosse ubbidiente come Thiel, che una volta aveva detto: “*Los Códigos están emitidos, las reformas laicas están hechas, yo como católico las hubiera combatido en tiempo oportuno. Hoy no debe hacer más que conformarme y acatarlas*”, piuttosto che un sacerdote costaricano critico verso lo Stato. Non era che il giornale fosse diventato cattolico, oppure che fosse veramente interessato alla designazione del futuro vescovo del Costa Rica, ma si trattava del fatto che il governo aveva proposto Stork, che non era costaricano. Il giornale,

---

<sup>816</sup> Gli attacchi contro il vescovo furono pubblicati sul giornale nei mesi di gennaio degli anni 1891 e 1892, settembre 1893 e agosto 1894. Questi attacchi provocarono una risposta da parte sia del clero che dei laici, difesa che si trova in: AHABAT. Fondos Antiguos, Caja 401. Vari luoghi, durante il mese di gennaio 1891. Ff. 1-8v, 21, 24-25, 28-28v, 70-71v 95-96, 111-111v. Fondos Antiguos, Caja 401. San José, agosto 1894 Ff. 224-230v.

come sempre, era vicino alla posizione del governo, e anche in questo caso stava difendendo la proposta di chi governava.

Perché l'articolo difendeva la decisione del governo? Semplice, il pezzo ricalca il diritto del presidente di presentare una terna per la scelta del vescovo, però giuridicamente e canonicamente questo non si poteva fare, perché lo stesso governo costaricano aveva abrogato il Concordato nel 1884, e lo stesso Rafael Yglesias Castro, presidente del Costa Rica, al momento di designare il terzo vescovo del Paese, sapeva che solo attraverso il Concordato il potere civile aveva il diritto di presentare una terna. Yglesias ne era perfettamente a conoscenza, perché era parte del consiglio dei Ministri del governo di Rodríguez Zeledón che, all'inizio del 1894, cercò di firmare un nuovo Concordato. Il giornale attaccava il sacerdote Trejos che aveva scritto: *“Pues del mismo modo, la autoridad eclesiástica, en nada inferior á [sic] la civil, fiado de su fuerza moral ó [sic] material le impusiera, aunque sólo fuera por propuesta ó [sic] recomendación, un Pastor extranjero á [sic] la grey”*. “La República” rispondeva affermando che: *“Negarle al señor Presidente el derecho indiscutible de proponer á [sic] quienes crea aptos para la terna, sean extranjeros ó [sic] del país, y amenazarlo con el resentimiento del clero si no se pone de acuerdo con el Presbítero Trejos y compañeros, es hablar sin meditación y hacer vano alarde de fuerza que no se tiene.”* L'intervento terminava ricordando che lo Stato doveva e aveva il diritto di presentare la terna perché si trattava di una carica molto importante per il Paese. La scelta del vescovo doveva coinvolgere il Papa, un sovrano straniero, ma anche il presidente del Costa Rica *“Patrón de la Iglesia de Costa Rica”*. L'articolo finiva sostenendo che il giornale si trovava a favore della *“candidatura de un clérigo que, al hacerse ciudadano costarricense, jure cumplir nuestras leyes en el mismo espíritu y con la misma mansedumbre del Sr. Thiel.*



*Ese hombre existe, y se llama Juan Gaspar Stork, Rector del Seminario.*”<sup>817</sup> Un altro elemento rivela il vero interesse del giornale, che era quello di riaffermare che il potere civile si trovava sopra la Chiesa cattolica, un principio liberale che dimostrava come il giornale non avesse cambiato linea, e che se interveniva sulla questione, era per appoggiare la proposta del governo civile.

Subito dopo questo scambio di opinioni, che dimostrava pubblicamente l’adesione del governo al tedesco Stork, cominciarono a giungere alla Santa Sede le lettere che criticavano la candidatura del lazzarista. I documenti che giungevano a Roma attaccavano Stork e allo stesso tempo difendevano gli altri candidati proposti dal governo, oppure intendevano creare una nuova candidatura proposta solo dal clero costaricano. José Zamora, presidente del Capitolo della Cattedrale, sosteneva che la proposta di Stork da parte del governo di Rafael Yglesias rappresentava un caso di simonia. Difendeva questo argomento sostenendo che Stork era stato l’alter ego di Thiel durante gli anni dal 1892 al 1901 e che *“en el testamento del Obispo finado aparece el Señor Presidente Yglesias como deudor de ₡31.000 [₡=colones costaricani] junto con intereses atrasados, el Señor Stork ha ofrecido cancelar esa cuenta con tal que lo proponga para Obispo.”* Zamora aggiunge anche che *“El Gobierno del Señor Yglesias debe á [sic] la Yglesia [sic] Católica de Costa Rica la suma de cuatrocientos mil pesos; el padre Stork ha ofrecido regalar esa suma a la Nación con tal que lo hagan Obispo.”* Zamora denunciava che per una *“anomalía inexplicable”* un terreno che aveva comprato la Chiesa cattolica, si trovava a nome di Stork, per cui il *“Clero nacional aborrece al Señor Stork”*. Inoltre, considerava il prete un uomo *“muy orgulloso, pedante, presuncioso...”*.<sup>818</sup>

---

<sup>817</sup> «La Republica», “El Obispo Hechizo” 20 de octubre de 1901. Número 5389. Página 2 y 3.

<sup>818</sup> ASCAES, Costa Rica. 1895-1903, Pos. 89-91, fasc. 22. F. 52-52v.

Questa fu la prima informazione che arrivò a Roma dal Costa Rica sulla terna proposta dal governo.

Il 20 ottobre 1901, giunse una raccomandazione del sacerdote belga Victor de Greve, che aveva studiato nel Collegio Pio-Latinoamericano per la Diocesi del Costa Rica, che riguardava due nomi non ancora menzionati né dal governo né dal clero costaricano. Secondo Greve il candidato idoneo era José Badilla. Greve esponeva a favore di Badilla considerando che: *“es antiguo alumno del Colegio [Pio-Latinoamericano], es instruido, tiene talento y singular habilidad en asuntos de gobierno, ha mostrado mucho celo en su anterior parroquia, es diputado en el Congreso, es apreciado por el Gobierno y el Clero.”* Greve presentava non solo Badilla, ma anche altri candidati, come: *“El Sr. Vicario General, Sr. José Zamora, a quien habrán nombrado probablemente Capitular, es prudente en cuanto a conducta y bueno en cuanto a ciencia, pero es algo enfermizo”*, anche se una sua nomina poteva essere mal vista per la sua vicinanza al governo. Greve citava anche Carlos María Ulloa, candidato al primo posto nella lista del governo. Di lui dice che è già *“anciano, por callar otros accidentes de su persona.”* Infine, un riferimento anche per Antonio del Carmen Monestel Zamora (altro “romano”) che considerava *“muy joven: ha de aguardar para más tarde”*. Victor de Greve diceva di aver scritto la lettera *“movido por el amor de la Diócesis, a quien deseo el mayor bien.”* Queste parole potrebbero essere prese per vere, perché Greve era stato accettato dalla diocesi che lo aveva mandato a studiare a Roma a vivere nel Pio-Latinoamericano dove aveva giurato che avrebbe lavorato per il bene del Costa Rica. In questa sede è importante determinare ciò che si era proposto Greve.

La lettera del belga, oltre a menzionare quattro nomi per l’incarico più alto della diocesi costaricana, dice cose importanti. La prima è che la lettera non fu inviata alla Santa Sede, ma

venne indirizzata al rettore del Collegio Pio-Latinoamericano, il gesuita Enrique Radacle. La seconda, che la lettera fu scritta dall'estero, quando Greve si trovava a Chiquimula, in Guatemala, "lontano" quindi per conoscere nei dettagli la questione dell'elezione di un vescovo, che fosse nazionale o straniero, come lui stesso scrive "*como estoy distante de ella, no sé lo que alla [sic] se diga, se haga y se jusgue [sic]*".<sup>819</sup> Il documento di Greve aprì un altro fronte nella discussione per l'elezione del vescovo, che era quello di postulare il clero "*romano-costaricano*".<sup>820</sup> Le proposte, invece di essere inviate direttamente alla Santa Sede, venivano inoltrate al rettore del Collegio del Pio-Latino, aspettando che questi, mediante il suo intervento, intervenisse presso la curia romana per proporre chi era stato raccomandato. In questo caso si vede come il processo di romanizzazione del clero costaricano cominciò a dare frutti, perché quegli stessi religiosi che erano andati a studiare a Roma cominciarono a richiedere appoggio per diventare loro stessi vescovi.

Dopo la lettera di Greve, giunse a Roma un'informazione che circolava in Costa Rica sui sacerdoti "*nacionalistas*" che chiedevano un vescovo costaricano di nascita. Il candidato proposto da Juan de Dios Trejos e da altri 29 sacerdoti<sup>821</sup> era Rafael Ramón Guillermo Rojas, sacerdote della Congregazione della Missione, che in quel momento risiedeva in Colombia,

---

<sup>819</sup> ASCAES, Costa Rica. 1895-1903, Pos. 89-91, fasc. 22. F. 55-55v.

<sup>820</sup> Si chiamarono in forma dispregiativa clero romano a quei sacerdoti che avevano studiato a Roma inviati da Thiel. Sacerdoti che, secondo una frazione del clero costaricano, erano superbi, arroganti e che si credevano superiori a tutti al punto da credere di essere predestinati a diventare vescovi del Paese.

<sup>821</sup> I 29 sacerdoti firmanti furono: "Víctor Ortiz, Capellán de Nuestra Señora de los Ángeles, Santiago Zúñiga; Cura de la Merced, J. S. Jiménez, Ildefonso Badilla, Cura de Santa Ana, Rafael Badilla, Cura de Puriscal, Rafael Chinchilla, Juan Vicente Quirós, Cura de Santa María de Dota, Salomón Valenciano, Cura de Alajuelita, Luís Zumbado, Cura de Pacaca, Evaristo Ibarra, Coadjutor de Cartago, Rafael Camacho, Coadjutor de Heredia, Gregorio Benavides, Cura de San Isidro de Heredia, Ricardo Rodríguez, Cura de Atenas, José J. Calderón, Cura de San Pedro del Moján, Francisco Pereira, Cura y Vicario de Alajuela, Juan Garita, Cura de Sabanilla de Alajuela, Benito Sáenz, Cura de San to Domingo, Doctor Claudio Volio, Juan María Quirós, Cura de Curridabat, Mariano Zúñiga, Cura de Guadalupe, Daniel Carmona, Cura de San Isidro de San José, Francisco Piedra, Cura de San Ignacio, Yanuario Quesada, Cura y Vicario de Escazú, Cipriano Fuentes, Canónigo Honorario, José de J. Méndez, Cura de San Rafael de Cartago, Francisco Gutiérrez, Manuel Umaña, Cura de San Vicente, Federico Carvajal, Cura del Naranjo e Manuel Gómez Cura de Palmares."

nella Diocesi de Popayán. Trejos descriveva Rojas come un uomo per nulla ambizioso, disciplinato e, che per il fatto di essere stato educato nella Congregazione della Missione, “*no dejará nunca de ser fiel, firme y ardoroso continuador de las ideas del Ilustrísimo señor Thiel en orden al progreso y engrandecimiento de nuestro Conciliar Seminario.*” Inoltre, di lui si diceva che fosse un uomo con una vasta esperienza nella vita parrocchiale, molto studioso e molto preparato in varie lingue, visto che parlava inglese, tedesco, italiano e francese, oltre al latino e al greco antico, lingue che aveva imparato all’epoca dei suoi studi, avvenuti specialmente in Europa. Infine, si ricordava che aveva 46 anni, età perfetta per dirigere una diocesi così grande come quella del Costa Rica, Paese al quale voleva molto bene perché manteneva alto l’amore per la patria come ogni costaricano.<sup>822</sup>

Venuta a conoscenza di questi nomi, Roma cominciò il processo per la scelta del nuovo vescovo. La terna proposta dal governo era composta da Carlos María Ulloa -al primo posto-, Claudio Volio e Juan Gaspar Stork. Victor de Grevé proponeva José Badilla, José Zamora e Antonio del Carmen Zamora, mentre una parte del clero proponeva Rafael Ramón Guillermo Rojas. A Roma giunsero lettere di diversa indole, con l’intenzione di avversare oppure caldeggiare le nomine. A dire la verità, la Santa Sede dimostrò interesse solo alla proposta governativa di Carlos María Ulloa e cominciò a richiedere ai vescovi dell’America Centrale se potevano fornire documentazione su questo candidato.

Mgr. Ricardo Casanova y Estrada, Arcivescovo del Guatemala scrisse una lettera al cardinal Rampolla il 4 dicembre 1901. La prima cosa di cui parlava fu di “*aver sentito dire che il Presidente, nella sua prerogativa di poter presentare candidati, aveva fissato lo*

---

<sup>822</sup> ASCAES, Costa Rica. 1895-1903, Pos. 89-91, fasc. 22. F. 72-75.

*sguardo sopra un sacerdote straniero (Stork)*”. Casanova aggiungeva che il Capitolo stimava che tale nomina avrebbe danneggiato la diocesi. Il clero era diviso perché prevenuto verso il vescovo, a causa di voci forse infondate, ma reali. Mgr. Casanova era un informatore privilegiato, perché aveva vissuto tre anni in Costa Rica a causa del suo esilio dal Guatemala. Ricordava che il clero costaricano non aveva mai dimenticato che Thiel fosse straniero, per quanto il vescovo dimostrasse un amore reale verso il Paese e zelo per il cattolicesimo. Casanova conosceva il passato di Ulloa, di personaggio legato alla massoneria, per cui lo esclude dalla sua lista, affermando: “*i sacerdoti più degni dell’ufficio vescovile in Costa Rica sembrano essere*”:

I. Giuseppe Zamora, dottore in teologia. È stato l’ultimo Vicario generale di Mons. Thiel. Di salute non molto robusta.

II. Giuseppe Badilla, dottore in teologia; parroco e vicario foraneo per molto tempo. Nell’ordine civile è stato deputato dei cattolici in Parlamento.

III. Giovanni di Dio Trejos, da molto tempo curato e vicario di Cartago, prima città dopo la capitale: anche ex-deputato in Parlamento. È di alquanto malferma salute.

IV. Claudio Volio, dottore in teologia.<sup>823</sup>

Il sacerdote José Badilla Cordero scrisse al cardinal Rampolla l’8 novembre 1901 una lettera, in cui screditava Rojas e sollecitava la nomina di Ulloa. Per Badilla Cordero, coloro che appoggiavano Rojas appartenevano al clero giovane del Paese, che il sacerdote riteneva poco informato. Secondo la sua opinione, Rojas non poteva diventare vescovo, perché non conosceva la problematica costaricana, poiché aveva studiato all’estero, per poi esercitare il

---

<sup>823</sup> ASCAES, Costa Rica. 1895-1903, Pos. 89-91, fasc. 22. F. 6-7v.

sacerdozio a El Salvador e quindi, dal 1901, in Colombia. Inoltre, Badilla riferiva che Rojas gli aveva confessato di aver lasciato il Costa Rica “*porque no pudo estar de acuerdo con Mgr. Thiel.*” Badilla sottolineava il fatto che la nomina di Stork rispondeva solo all’influsso di Mgr. Thiel sul presidente Yglesias. Il vescovo apprezzava molto Stork “*al punto de excitar los celos del clero nacional*”, al punto da cercare di farlo vescovo coadiutore con futura successione. Sulla base di tutto questo, ripeteva che l’uomo giusto era Carlos María Ulloa, costaricano di nascita, che la maggior e migliore parte del clero e dei fedeli sarebbe stata felice di averlo come vescovo.<sup>824</sup>

La seguente informazione, reperibile nell’Archivio degli Affari Ecclesiastici Straordinari del Vaticano, è una lettera datata 16 aprile 1902 in cui il Ministro Plenipotenziario del Costa Rica conferma la scelta da parte di Roma a favore di Carlos María Ulloa. Il documento dice così:

Manifiesto en contestación a la carta de ayer sobre el nombramiento del nuevo Obispo para Costa Rica en cabeza del actual Vicario Capitular Carlos María Ulloa. Que la elección de Su Santidad causará la mas [sic] viva satisfacción al Gobierno de la Republica y será agradecida por el católico pueblo de Costa Rica como una nueva prueba de la sabia y paternal solicitud del Sumo Pontífice por el bien de la Iglesia.<sup>825</sup>

Questa possibile accettazione diede vita a uno strano comportamento della Santa Sede e dell’Arcivescovo del Guatemala sul tema di Carlos María Ulloa come vescovo del Costa Rica. Sembra che la decisione fosse già stata presa dalla Santa Sede, che non poteva quindi fare marcia indietro. Eppure Roma non aveva inviato nessun documento ufficiale al governo

---

<sup>824</sup> ASCAES, Costa Rica. 1895-1903, Pos. 89-91, fasc. 22. F. 8-13v.

<sup>825</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91, fasc. 23. Ff. 28-28v.

del Costa Rica sull'accettazione di Ulloa, e lo stesso Ulloa non era neanche stato preconizzato in nessun Concistoro. La tradizione popolare costaricana e lo stesso clero raccontano che Ulloa non divenne mai vescovo del Costa Rica per non aver saputo custodire il segreto pontificio. Si dice che il prelado comunicò la decisione di Roma a una zia e che fu la "responsabile" della divulgazione. In seguito a questo incidente Roma non ratificò la decisione, circostanza che provocò una ricaduta delle condizioni di salute di Ulloa, che morì poco dopo. La storia potrebbe avere qualcosa di vero, ma chi redige il presente documento, ha trovato delle informazioni che presentano un panorama diverso da quanto tramandato dalla tradizione popolare del clero costaricano.

Molti sacerdoti credevano che la nomina di Carlos María Ulloa da parte del governo rispondesse all'usuale gioco politico di collocare un "liberale-massone" alla mitra di San José. Per questa ragione, molti vedevano nella candidatura di Ulloa un caso con poche probabilità di essere accettato da Roma. Quando Thiel morì nel 1901, Ulloa era un uomo di 68 anni, in età avanzata per una diocesi come quella costaricana che aveva bisogno di un vescovo giovane che potesse viaggiare in ogni angolo del Paese, che in quell'epoca era in maggioranza una "giungla". Inoltre, a quella età, vi era il particolare non indifferente della salute, che non era la più idonea. Infine, vi era il grande peccato, del quale non si poté mai liberare, quando sotto l'influenza di Francisco Calvo, venne iniziato alla massoneria costaricana, ambiente secondo lui abbandonato dopo il giuramento fatto alla fine del decennio del 1860. Sulla base di questi tre elementi, la maggioranza del clero non credeva che Ulloa fosse seriamente preso in considerazione dalla Santa Sede per diventare il terzo vescovo del Costa Rica. Quando giunse la notizia che la Santa Sede aveva accettato la sua

nomina, il clero locale iniziò una corsa contro il tempo per dimostrare a Roma l'errore che era stato commesso.

Il primo a scrivere fu il sacerdote Otón Castro Jiménez, che era stato il notaio del processo contro Ulloa. Castro, ex-allievo del Pio-Latino e unico sacerdote costaricano con tre dottorati (teologia, diritto canonico e filosofia), scrisse il 19 giugno 1902 a Luigi Cappello, per chiedergli di comunicare al più presto al cardinal Rampolla, che la nomina di Ulloa non era attuabile per vari motivi. Il primo, che era stato presentato dal governo solo perché il presidente Yglesias voleva controllare il potere nel Paese, e che con il suo *“intimo amico (Sig. Ulloa) avere soggetta la Chiesa ed il Clero”*, per potersi così perpetuare nel potere civile della nazione. Inoltre, Castro ricordava che Ulloa non poteva diventare vescovo perché era ritenuto *“pubblicamente ex-franmassone e padre di famiglia”*. Sembrava che gli interessi politici si stessero introducendo di nuovo nella scelta del vescovo. L'8 maggio 1902, infatti, aveva preso il potere Ascensión Esquivel Ibarra, uomo da tutti conosciuto come liberale e massone e siccome Ulloa aveva un passato massone, più di uno credeva che fosse arrivato il momento desiderato dai massoni, momento nel quale Roma avrebbe accettato uno dei suoi membri per la mitra di San José. In questa circostanza, la nomina per il nuovo vescovo diventò una lotta tra: liberali-massoni uniti a un clero favorevole alla nomina di Ulloa, un clero romanizzato che voleva un costaricano che si fosse formato nel Pio-Latino e il clero *“nacionalista”* che voleva un costaricano, però non del gruppo che aveva studiato a Roma.

In questa occasione il governo civile partecipò poco alla questione. Con l'arrivo di Ascensión Esquivel Ibarra, il governo si limitò a presentare una nuova terna in un momento determinato e a dare la sua opinione su uno dei candidati proposti da Roma. Si dice questo perché questa elezione non fu uguale a quella che aveva esacerbato gli animi negli anni 1871-



1880, quando il governo fece di tutto per collocare il suo candidato nella Cattedrale. Stando così le cose, si vedrà se veramente la nomina del terzo vescovo del Costa Rica rappresentò un nuovo scontro tra il clero e i liberali-massoni oppure si trattò solo di una scelta nella quale influirono le diverse correnti del clero costaricano, secondo gli interessi religiosi che si riferivano alla differente educazione che avevano ricevuto.

Negli anni 1902-1903 il clero si era diviso in tre gruppi, il primo a favore della proposta del governo che voleva Carlos María Ulloa (questo gruppo era capeggiato da José Cordero), il secondo che chiedeva un vescovo costaricano, però non “romano”, che appoggiava Guillermo Rojas ed era conosciuto come “*los nacionalistas*” (il suo principale esponente era Juan de Dios Trejos) e il terzo gruppo, che era il più piccolo di tutti, ed era formato da chi voleva un “costaricano-romano” alla mitra di San José (tra i suoi membri si trovavano lo stesso Otón Castro, Antonio del Carmen Monestel ed altri che avevano studiato a Roma). José Zamora era il subdelegato che l’arcivescovo del Guatemala aveva nominato per il processo canonico sulla nomina di Ulloa e il 21 luglio 1902 scrisse un rapporto dove affermava di aver citato diverse persone a dichiarare su Ulloa, tra le quali si trovavano i sacerdoti: Benito Sáenz, Francisco Chaverri, José Calderón, Fulgencio Chinchilla, Felipe Vargas, Moisés Ramírez e che il risultato dell’inchiesta fu di non considerare Carlos María Ulloa adatto alla carica. Le cause che produssero questa decisione si riferivano al fatto che Ulloa “*no posee la ciencia que se requiere*”, perché secondo Zamora si trattava di un uomo incapace di svolgere le funzioni dato che “*necesita siempre de sacerdote, que le ayude a dirigir*”, e che, quando aveva svolto il ruolo di Vicario Capitolare nel Paese, erano cresciuti il protestantesimo e la massoneria. Inoltre, le sue falle in teologia dogmatica lo facevano inetto a contrastare questi mali. Il secondo motivo si radicava nel suo passato massone, e sul

fatto che il suo nome appariva ancora nella lista dei massoni della loggia “*Concordia*”. Il terzo motivo riguardava la sua salute. Il fatto di avere già 70 anni, era motivo sufficiente per Zamora per toglierlo dalla lista, perché le persone di questa età “*en Centro América, con raras excepciones, son tan enfermizos, que quedan imposibilitados para el trabajo, y este tal ves [sic] será el motivo porque durante la Vacante no le he llegado a oír [sic] predicar un Sermón en la Catedral*”.

La relazione di Zamora continuava sottolineando il fatto che Ulloa era rispettato solo da due sacerdoti, che lavoravano a suo favore per la ragione che a uno era stata promessa la mitra ausiliare (José Cordero) e all’altro, che era un giovane spagnolo (Andrés Vila), era stato garantito un “buon” posto nella migliore parrocchia del Paese. Per Zamora la nomina di Ulloa rispondeva agli interessi dei liberali-massoni per avere un vescovo affine alle loro idee, ragion per cui l’ex-presidente Yglesias l’aveva presentato “*por puro personalismo esto es, por antiguas relaciones de familia*”. Zamora ricorda che la sua elezione alla mitra del Costa Rica “*sería [sic] un mal muy grande para la Diócesis de Costa Rica..., preferible sería mil veces un extranjero o que mientras tanto, no se proveyera la Vacante*”. Queste parole risultavano pesanti, perché era strano sentire un sacerdote affermare di preferire una sede vacante. Zamora giustificava i suoi argomenti ricordando che non era un segreto per nessuno che Ulloa avesse un figlio con la signora Esmeralda Carrillo, avuto dopo che questa donna si era separata, per motivo di un’altra infedeltà, dal marito Juan María Castro, zio del sacerdote Castro. Zamora prendeva per vero questo fatto in base alla dichiarazione del sacerdote Castro, che assicurava l’esistenza di quel figlio. Inoltre, Zamora dichiarava che Jacinta Mendoza, per ordine del suo confessore, gli aveva dichiarato sotto giuramento che “*ella tiene un hijo, cuyo padre es el R. Dr. Carlos María Ulloa. Que el hijo tiene 20 años de edad que vive en esta*

*ciudad y que se llama Francisco Mendoza [sic]*'. Insieme alla confessione di Mendoza si allegò la dichiarazione sotto giuramento di Maria Barrantes che affermava che Carlos María Ulloa aveva un figlio con Jacinta Mendoza e che lo sapeva perché:

1º la madre del joven... se lo dijo varias veces en confianza y por las muchas relaciones que tenían [sic] y tiene. 2º porque el mismo R. Ulloa mandaba dinero con la misma declarante, á [sic] la madre del joven para que lo criara. 3º porque el R. Ulloa conocía que la declarante lo sabía y no se disculpaba él en nada. Que después de algún tiempo la declarante se negó a ser portadora y habiéndole perdido la confianza, dejó de confesarse con él. Que varias personas supieron que ese joven es hijo de R. Ulloa, porque físicamente se parece mucho.<sup>826</sup>

In seguito alle relazioni mandate a Roma da Otón Castro e da José Zamora, la curia romana mise freno alla nomina di Ulloa. Il governo del Costa Rica capì che era successo qualcosa, perché da marzo a luglio non si seppe più niente sul caso Ulloa. Per questa ragione Manuel María Peralta scrisse da Parigi il 16 luglio 1902 una lettera dal seguente tenore:

Mi Gobierno, que está profundamente agradecido de la benevolencia con que la Santa Sede ha tratado este asunto y el país entero, que acogió con júbilo la elección del Señor Ulloa, desean la consagración de este prelado tan pronto como sea posible, y yo tengo instrucciones para pedir las bulas y hacer cuanto se requiera al efecto.

En esta virtud ruego á [sic] V., que tenga la bondad de decirme si el Sr. Ulloa será nombrado por breve de Su Santidad y si ha llegado el caso de hacer este nombramiento o si habrá que esperar algún tiempo más.<sup>827</sup>

<sup>826</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91, fasc. 23. Ff. 70-73v.

<sup>827</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91, fasc. 23. Ff. 74-74v.

Roma rispose con il silenzio. Il 15 agosto 1902, José Zamora scrisse di nuovo al cardinale Rampolla per annunciargli che il sacerdote spagnolo Andrés Vila pensava di recarsi nella Città Eterna per perorare fortemente la causa di Ulloa. Inoltre, ricordava che Vila e Cordero erano gli unici sacerdoti a sostenere l'elezione di Ulloa a vescovo e che avrebbero cercato di trovare la maniera di istruire un contro-processo dove si sarebbe difeso Carlos María Ulloa nel tentativo di screditare il rapporto del 21 luglio 1902, e che avrebbero mandato referenze a favore di Ulloa.<sup>828</sup> Le parole di Zamora sembrano essere corrette, perché a Roma arrivarono, come annunciato, solo documenti a favore di Ulloa, le lettere di José Cordero Badilla e la proposta del governo che non inviò che una lista con la terna scelta. Come si è detto, una parte del clero continuava a sostenere Guillermo Rojas mentre i “*romanos*” pur senza indicare un candidato, criticavano tutti coloro che non avessero studiato a Roma.

Le “profezie” di Zamora si avverarono e José Cordero Badilla scrisse al cardinale Rampolla l'8 settembre 1902. Cordero indicava che Ulloa “*gobernaba la Diócesis con toda habilidad y buen tino, [...] el pueblo en su gran mayoría, están contentos y satisfechos*” al punto che “*la prensa unánime ha acogido con entusiasmo la Candidatura del Dr. Ulloa.*”. Cordero attaccò direttamente il rapporto realizzato da José Zamora, determinando che si “*el Santo Padre informa su criterio principaliter en dicha información, habrán fracasado por completo las aspiraciones del Clero y pueblo de C. Rica, lo mismo que las del Supmo. Gobierno.*” Cordero definiva la relazione inviata da Zamora un lavoro dettato dalla gelosia e dall'invidia. Zamora si era arrabbiato quando Thiel “*recomendó para el Deabato al Dr. Ulloa*” e quando lo stesso Capitolo della Cattedrale “*eligió Vicario Capitular al Dr. Ulloa.*” Inoltre, ricordava che José Zamora aveva richiamato suo nipote Antonio del Carmen

---

<sup>828</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 5-5v.

Monestel Zamora, “*graduado en la Académia de los Nobles de Roma*” a lavorare per pregiudicare la designazione di Ulloa, e che quel dato si corroborava perche il “*Gobierno de esta República recibió un Cablegrama firmado por uno de los señores Segarini, que si no recuerdo mal decía: El Santo Padre desería que el Gobienro de C. Rica le propusiera al Padre Monestel*”.

Cordero identificava in Ulloa un uomo umile e dedito al bene della Chiesa. Lo descriveva come un uomo che non ambiva a diventare vescovo, come invece succedeva “*con 3 o 4 sacerdotes jovenes educados en Europa*”. Inoltre, era uomo di buona reputazione, dal comportamento ammirevole, che con il passare degli anni “*progresivamente ha ido ocupando las primeras dignidades en el Cabildo*”.<sup>829</sup> Di fronte a queste informazioni così dissimili, Roma capisce di aver sbagliato ad inviare a Peralta la lettera dell’aprile anteriore nella quale si informava della scelta di Ulloa. Per questa ragione si decide di scrivere all’Arcivescovo del Guatemala, Ricardo Casanova (il 23 luglio 1902), e al Vescovo di Panama, Francisco Javier Junguito (il 26 settembre 1902), chiedendo loro referenze sul candidato Ulloa. La lettera chiedeva di confermare se fosse vero che Ulloa era stato massone, se avesse una figlia con una donna della Parrocchia di San Ramón, in provincia di Alajuela. Finiva raccomandando ai vescovi di chiedere notizie su Ulloa ai superiori degli ordini dei cappuccini e dei gesuiti che erano stati in Costa Rica.<sup>830</sup>

Il primo a rispondere fu l’arcivescovo del Guatemala. Confermava che Ulloa, sotto l’influsso di Calvo era stato massone, che il suo ritratto “*fu in quello tempo collocato nella loggia*”, che però nel 1866 aveva giurato al vescovo Llorente di non appartenere più alla

---

<sup>829</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 6-11v.

<sup>830</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 13-13v.

suddetta loggia, e che nel 1867 “*fece in forma spontanea la stessa negazione e protesta, che si pubblicò per la stampa.*”<sup>831</sup> Casanova aggiungeva che “*Mons. Thiel aveva ottenuto, due anni fa, una lista dei fratelli, nella quale non appariva il nome di Mons. Carolo M<sup>a</sup> Ulloa.*” Casanova poteva parlare con più proprietà di altri, perché aveva vissuto in Costa Rica per tre anni, a causa del suo esilio dal Guatemala. “*Nei tre anni che sono stato in quella diocesi - spiegava- mai ho sentito dire di alcun attuale rapporto massonico*” ritenuta una cosa antica e passata. Sulla possibilità che Ulloa avesse una figlia, non poteva apportare alcun dato. Infine, Casanova confermava che la promozione di Ulloa rispondeva a un desiderio del governo civile, “*ma pochi ecclesiastici e cattolici secolari*” lo volevano per l’incarico.<sup>832</sup>

La risposta di Mgr. Javier Junguito era relativamente simile a quella di Casanova. Affermava che Ulloa sì era stato massone, però aveva rinnegato la sua appartenenza, al punto che Lorenzo Montufar “*Patriarca Masón de Costa Rica... se quejaba amargamente del Sr. Ulloa porque no solo había dejado la Logia sino que hasta había predicado contra la masonería.*” Al suo parere Junguito aggiunse la testimonianza del gesuita Nicolas Cáceres che scriveva: “*Oí vagamente lo de la masonería como también de la retractación. De inmoralidad me parece non haber oído [sic] nada.*”<sup>833</sup> Con questa rapporto si concluse l’anno 1902, senza che nessuno potesse immaginare che in pochi mesi il panorama sarebbe cambiato sostanzialmente.

---

<sup>831</sup> Potrebbe sembrare strano che Roma domandasse se veramente Ulloa fosse stato massone, quando alla fine del decennio del 1860, era conosciuta la sua appartenenza alla setta, tanto che nel periodo della “*Primera Vacante*” della Diocesi del Costa Rica, la stessa curia romana aveva affermato a Mgr. Bruschetti di non preoccuparsi delle dichiarazioni di preti come Calvo, Ulloa, Vargas e altri, perché la Santa Sede sapeva che sacerdoti fossero. L’unica spiegazione ragionevole è che erano trascorsi già 30 anni da quel momento e i funzionari della Curia romana di allora erano stati sostituiti dai nuovi, che non potevano sapere i dettagli del passato della vita di Ulloa.

<sup>832</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 14-16v.

<sup>833</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 21-22.

Il 15 febbraio 1903, José Vicente Salazar, Canonico Penitenziario del Capitolo, scrisse a Rampolla per comunicargli che Ulloa si trovava “*en penosa y larga enfermedad*” e che differire per così tanto tempo la scelta del vescovo aumentava la triste situazione della diocesi. Salazar proponeva al Segretario di Stato che per la malattia che soffriva Ulloa era meglio nominare “*un Delegado Apostólico con los poderes que el caso exige*”, ma visto che non si sapeva se il governo avrebbe accettato un Delegato da Roma lui raccomandava tre sacerdoti che si trovavano in Costa Rica che potevano adempiere al ruolo e fece i nomi di Manuel Araya, Juan Gaspar Stork e Rosendo Valenciano.<sup>834</sup> La malattia di Ulloa fu letale e il religioso morì il 2 aprile 1903. Il 6 dello stesso mese Manuel María Peralta scrisse a Rampolla affinché come “*Vicario Apostolico de la Diócesis, se digne nombrar a uno de los tres sacerdotes siguientes: José Vicente Salazar, Manuel Araya y Dr. Stork.*”<sup>835</sup> Un giorno prima il Capitolo di San José aveva scelto come Vicario Capitolare in sede vacante il sacerdote Otón Castro Jiménez.

Con questo cambiamento obbligato, la contesa per la scelta del vescovo ricominciò daccapo. Il governo in tutto questo periodo inviò una sola lettera a Roma, che riguardava la presentazione della sua terna, mentre le altre informazioni che giunsero furono dei documenti redatti dal clero costaricano o da fedeli che scrivevano per appoggiare o dichiararsi contro un candidato. Il fatto curioso è che il clero “romano” scrisse ai gesuiti del Collegio Pio-Latino, loro professori al tempo degli studi, chiedendo il favore di parlare con i loro “contatti” nella curia romana per screditare uno o l’altro dei sacerdoti proposti dal governo. Siccome era risaputo che il governo aveva scelto Vicente Salazar, Manuel Araya e Juan Gaspar Stork, le

---

<sup>834</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 27-28v.

<sup>835</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. F. 30.

lettere si schieravano contro di loro. Manuel Bernardo Gómez fu il primo “*romano*” a scrivere a padre Nicola Angeli. Gli comunicava che la maggioranza del clero costaricano era schierato a favore di Guillermo Rojas, e che la nomina di Ulloa e successivamente quella di Salazar rappresentavano gli interessi dei massoni e che, per questa ragione, la morte di Ulloa rispondeva alla volontà di Dio che si prendeva cura della sua Chiesa. Ciononostante, i liberali erano sempre all’erta e per questo ora veniva proposto Vicente Salazar, “*sacerdote de las simpatias liberales*”. Gómez fa una succinta descrizione dei candidati del governo nella seguente maniera:

Pbo. Canónigo José Vicente Salazar!!! Dios nos libre.

Pbo. Dr. Claudio Volio Bastante transigente.

Pbo. Canónigo Manuel Araya! Canis mutus.

Non contento di questa descrizione insiste:

U. tiene mucha influencia en Roma: U puede hacer un gran servicio á [sic] la diócesis de Costa Rica, U puede emplear toda su influencia junto con la de los demás Padres Jesuitas para que no lleguen al obispado de Costa Rica ni José Vicente Salazar ni Juan Gaspar Stork, quienes por satisfacer sus ambiciones, entregarían la grey costarricense á [sic] los enemigos de la fe católica. El Pbo. Dr. D. Guillermo Rojas ú [sic] Otón Castro serían los pilotos que salvarían [sic] la navecilla costarricense del naufragio.<sup>836</sup>

Da parte sua Antonio del Carmen Monestel Zamora, in risposta a una lettera al gesuita Filippo Sottovia (rettore del Colegio Pio-Latino), gli comunica che la massoneria lavora

---

<sup>836</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 38-41.



alacremenente per portare alla mitra di San José, dopo la morte di Carlos María Ulloa, José Vicente Salazar. Monestel scrive a Sottovia, per informare opportunamente la Santa Sede che i massoni volevano ingannare la curia romana. Per Monestel l'inganno era stato pensato dopo che il governo aveva dichiarato di non voler influire sulla scelta del vescovo e che aspettava solo la designazione del prelato. Antonio Monestel aggiungeva che il problema di tutto consisteva nel fatto che José Vicente Salazar, insieme a un gruppo di massoni e sacerdoti come José Piñeros, aveva cominciato a offrire posti ai sacerdoti nelle parrocchie economicamente più ricche e incarichi di riguardo nella curia giuseppina.<sup>837</sup> Questa lettera, insieme a quella inviata da padre Gómez, è molto importante perché dimostra come il clero costaricano che aveva studiato a Roma avesse conservato in quella città amici e "contatti" a cui chiedere favori o consigli, mandare informazioni di quello che succedeva nel Paese o dimostrare opposizione a un candidato a vescovo. Lo dimostrano le due lettere scritte da Ricardo Zúñiga, che visse nel Pio-Latino e fu allievo della Gregoriana tra il 1886 e il 1890. Le due missive erano indirizzate rispettivamente al professore dell'Università Gregoriana, Felipe Saverio Vella<sup>838</sup> e al rettore Filippo Sottovia.<sup>839</sup> A queste va aggiunta la lettera inviata da Manuel Bernardo Gómez (nel Pio-Latino nel periodo 1887-1891) a Sottovia e a Luigi Cappello<sup>840</sup> (professore della Gregoriana). Tutte trattavano il medesimo tema: chi dovesse

---

<sup>837</sup> ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 42-42v.

<sup>838</sup> Ricardo Zúñiga scrisse a Vella il 18 agosto e il 19 settembre 1903. Nelle due lettere propone Otón Castro come l'uomo indicato e scredita Stork per essere tedesco, Rojas perché troppo vecchio (46 anni), Salazar per massone e Claudio Volio per un ambizioso che "*lo único que tiene de bueno, es que tiene un hermano en la Compañía*".

In: ASCAES, Costa Rica. 1903-1904, Pos. 95, fasc. 26. Ff. 2-5v.

<sup>839</sup> A Sottovia scrisse il 15 ottobre 1903, raccomandando Castro come ottimo per ricoprire l'incarico di vescovo del Costa Rica.

In: ASCAES, Costa Rica. 1903-1904, Pos. 95, fasc. 26. Ff. 27-29v.

<sup>840</sup> Manuel Bernardo Gómez scrisse a Luigi M. Cappello il 30 settembre 1903.

In: ASCAES, Costa Rica. 1903-1904, Pos. 95, fasc. 26. Ff. 18-22.

diventare vescovo del Costa Rica, ossia Otón Castro, Antonio Monestel, oppure, in sua vece, un altro “*costaricano-romano*”.

Il quadro della situazione fa sembrare che le lettere inviate ai gesuiti della Gregoriana e del Collegio Pio-Latinoamericano riuscissero ad ottenere il loro proposito, perché da Roma furono spedite lettere che chiedevano informazioni sui “*costaricani-romani*”.<sup>841</sup> Si ha risposta della lettera inviata dalla Santa Sede a Juan Gaspar Stork, rettore del Seminario del Costa Rica in cui si domandavano informazioni su Rafael Otón Castro (nel Pio-Latinoamericano tra il 1889 e il 1901, ma a Roma già dall’età di dodici anni a partire dalla quale si era formato in seminari europei) e su Antonio Monestel (nel Pio-Latinoamericano tra il 1886 e il 1893), ossia i due sacerdoti che avevano studiato a Roma. La risposta di Stork venne redatta il 19 dicembre 1903 ed esponeva quanto segue a proposito dei due sacerdoti.

Stork ricordava che Otón Castro era l’attuale Vicario Capitolare, che era ben istruito e che possedeva il carattere necessario per governare e guidare sia i fedeli che il clero. A suo sfavore giocava la giovane età e l’inesperienza, come dimostrava il fatto di non aver saputo comportarsi di fronte a seri problemi come la propaganda protestante e l’indisciplina del clero che, al vederlo giovane, non lo prendeva sul serio. Affermava che l’autorità civile non gli dava importanza proprio per questo. Infine, Stork sottolineava che la gente mormorava sulla famiglia di Castro, ritenuta incline all’alcolismo, a tal punto che i fratelli del sacerdote avevano sofferto di “*delirium tremens*”, malattia che aveva provocato la morte di uno di loro,

---

<sup>841</sup> Si sa che furono due lettere, però solo si conosce la risposta di Mgr. Stork. La seconda lettera fu inviata dalla Segreteria della S. Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, con data del 27 novembre 1903, al Superiore dei Cappuccini in Costa Rica. La lettera chiedeva informazioni su Otón Castro Jiménez e Antonio Monestel, e invitava a fare il nome di un altro sacerdote che, tanto in città come nella Diocesi, fosse idoneo nelle attuali circostanze alla carica di vescovo.

In: ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91-92, fasc. 24. Ff. 63-63v.

e manteneva infermi un altro fratello ed una sorella. Il problema era causato dal fatto che con il suo comportamento Castro non si curava delle dicerie, causando così maggiore scandalo nella comunità: *“Quas ob rationem difficilis electio huius sacerdotis in episcopum mihi videtur; magis in ruinam quam in aedificationem foret”*.<sup>842</sup>

Stork considerava che Antonio Monestel fosse ottimo per l'incarico a ragione del suo zelo e della sua preparazione, ma non era ben visto dal governo, dall'opinione pubblica e dalla maggioranza del clero, a causa della sua imprudenza e scortesia. Inoltre, Stork affermava che Monestel non era per nulla umile e scarseggiava di talento per l'amministrazione, ragion per cui la piccola parrocchia che gli era stata affidata non progrediva. Il principale difetto, però, risiedeva nel padre, che lo voleva vescovo a ogni costo, per appropriarsi così dei beni ecclesiastici. Stork terminava la sua relazione scrivendo: *“Ipsius electio majori adhuc vitio laboraretur, ac electio sacerdotis Castro: sed ut jam indicavi, neuter ad episcopatum aptus mihi videtur.”*<sup>843</sup> Sulla richiesta di indicare se nella Diocesi ci fosse un altro prete idoneo per l'incarico Stork cita Rosendo Valenciano, che però non riscuoteva il favore né del clero, né del governo, né dei fedeli

Il 22 marzo 1904, Manuel María Peralta scrisse al cardinal Gasparri, Segretario di Stato di Pio X in questi termini: *“agradecería a V E., que tuviese la bondad de decirme como anda este asunto”* (la designazione del vescovo). Gasparri rispose il 28 marzo domandando come sarebbe stata vista dal governo la candidatura di Antonio Monestel.<sup>844</sup> Il 5 aprile Peralta

---

<sup>842</sup> ASCAES, Costa Rica. 1903-1904, Pos. 95, fasc. 26. F. 64v.

<sup>843</sup> ASCAES, Costa Rica. 1903-1904, Pos. 95, fasc. 26. Ff. 64-65v.

<sup>844</sup> Sin dal 1902 il nome di Antonio Monestel era giunto a Roma come possibile candidato grazie a due lettere inviate dal signor Francisco Pérez ai cardinali Rampolla e Vives Tutò, dove si affermava che Monestel *“se educó en el Colegio Poi Latino Americano y su prudencia y dotes de gobierno le grangearon [sic] la estimación del difunto prelado”* e che poteva essere l'uomo idoneo che Roma stava cercando il vescovado del Costa Rica. La lettera a Rampolla è del 2 gennaio 1902 mentre quella a Vives y Tutò è del 6 gennaio dello stesso anno. Di fronte a questa informazione, la Santa Sede chiede all'Accademia Ecclesiastica informazioni su Monestel. La

rispose a Gasparri dicendogli: “*por varias razones muy graves de interés público que afectan las relaciones de la Yglesia [sic] con el Estado y con los ciudadanos, no es posible aceptar la candidatura del Señor Don Antonio Monestel para el obispado de Costa Rica*”.<sup>845</sup> Roma, ormai resasi conto che il problema di scegliere il vescovo diventava difficile, riceve una missiva di Manuel María Peralta dove si suggerisce la fattibilità della candidatura di Stork. La Santa Sede prende quindi la decisione di nominare Juan Gaspar Stork: sebbene straniero, era accettato dal governo civile e raccomandato dall’arcivescovo del Guatemala. Il 21 aprile Roma comunicò a Peralta che Stork sarebbe stato il nuovo vescovo e il giorno seguente Peralta risponde che il Governo costaricano aveva accettato la nomina di Stork.<sup>846</sup> Come si può presumere non tutti erano felici di quella scelta. Da subito il sacerdote Manuel Bernardo Gómez parlò male della designazione di Stork e dello stesso Presidente della Repubblica,<sup>847</sup> ma ormai si era di fronte al fatto compiuto: Roma aveva deciso e il Governo aveva accettato, al punto che a Stork venne consegnata la cittadinanza costaricana l’11 agosto 1904, 17 giorni prima d’essere consacrato vescovo.<sup>848</sup>

---

risposta venne data da Rafael Merry del Val, che tra le altre cose ricordava che Monestel: “*Passò parecchi anni nel Collegio PioLatino Americano dove ha lasciato buona fama di se. Frequentò i corsi dell’Università Gregoriana e ottenne la Licenza in Filosofia e la Laurea in S. Teologia. Tornato in patria. Ora egli è tornato in Roma per prepararsi alla Laurea in Diritto Canonico.*

*Per quanto io possa conoscere in questo breve tempo egli è pio e di buono spirito ecclesiastico.*”

Sulla possibilità di una sua elezione, del Merry del Val rispose che:

1. Monestel è forse un po’ giovane per l’altro ufficio il reggere una diocesi.
  2. che in vista della grande necessità nell’America Centrale e del Sud di conoscenze canoniche, sarebbe cosa assai opportuna che si lasciasse al Signor Monestel il tempo di terminare questi studi e di conseguire la Laurea in Diritto Canonico prima di elevarlo all’ufficio episcopale.
  3. Che essendo arrivato adesso a Roma e subito dopo la morte del Vescovo predecessore, difficilmente si potrebbe persuadere il clero che egli non si sia recato qui allo scopo di assicurarsi la successione.
- Per Merry del Val era meglio aspettare un poco di tempo per promuovere Monestel alla sedia episcopale, per quello il suo nome non apparve fino al 1904.

Questa informazione si trova in: ASCAES, Costa Rica. 1901-1903, Pos. 91, fasc. 23. Ff. 2-5v.

<sup>845</sup> ASCAES, Costa Rica. 1903-1904, Pos. 95, fasc. 27. Ff. 27-30.

<sup>846</sup> Le ultime lettere tra la Santa Sede e il governo costaricano dove si opina sulla scelta di Stork si trovano in: ASCAES, Costa Rica. 1903-1904, Pos. 95, fasc. 27. Ff. 31-39v.

<sup>847</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 34, folder 1904 (4). San José, 28 de agosto de 1904. Ff. 1-2.

<sup>848</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 37, folder 1903-1904. San José, 11 de agosto de 1904. S. F.

Il dettaglio con il quale si è trattato questo punto risponde all'idea di presentare i fatti così come avvennero, specialmente su quello che riguarda la partecipazione del governo e del clero. Il governo non aveva il diritto di presentare una terna, ma Roma glielo permise sulla base del buon rapporto con lo Stato costaricano. Il governo approfittò della disponibilità presentando due terne differenti e non esercitò pressione alcuna, come invece era successo tra il 1871 e il 1880, dimostrandosi più che disinteressato sul tema. In quanto alla candidatura di Monestel, era ovvio che il governo non la avrebbe accettata a causa della sua personalità. Così accadde, come preannunciato da quanto scritto da Stork nella sua relazione alla fine del 1903. Il governo, invece, accettò immediatamente la designazione di Stork. Su questa scelta pesò il ruolo del clero costaricano. Si formarono tre gruppi, il primo sempre a favore della proposta statale, il secondo che appoggiava Guillermo Rojas, per essere costaricano e il terzo, il gruppo dei “*costaricani-romani*”, che non volevano né uno straniero, né un costaricano, ma uno di loro. Si trattava di un gruppo senza un esponente visibile, però con le lettere ai professori e ai rettori che avevano avuto a Roma raccomandando una scelta a proprio favore, si evince la figura di un gruppo che si credeva “speciale”, o almeno diverso dagli altri. Questo rappresentò un punto di frattura, perché questo gruppo vedeva sé stesso con la possibilità di governare il cattolicesimo costaricano. Un fatto che si avverò dopo il 1921, quando quasi tutti i vescovi in Costa Rica erano di tendenza “romana”. Di seguito, si analizzerà come fu il rapporto fra la gerarchia cattolica, la Santa Sede e il governo durante il periodo compreso tra il 1904 e il 1917, anno del primo colpo di Stato in Costa Rica nel secolo XX.

**Immagine # 24****Mgr. Juan Gaspar Stork Werth. III Vescovo di San José (1904-1920)**

**Fonte:** AHABAT. Sala de Obispos y Arzobispos de San José. Fotografía fatta da José Aurelio Sandí Morales

### **5. Un liberalismo vicino e in pace con la Chiesa Cattolica costaricana tra il 1904 e il 1919?**

In questo periodo di 15 anni accadde ben poco nel rapporto tra la Chiesa e lo Stato, ma quel poco che successe acquistò una grande importanza che permetterà di capire la relazione tra le due istituzioni durante il XX secolo. Questo in ragione della costruzione delle basi sulle quali si fonderanno i rapporti tra lo Stato e la Chiesa cattolica costaricana. Mgr. Stork cercò

con tutti i mezzi disponibili di mantenere una relazione amichevole con lo Stato, attitudine riscontrata anche nel governo civile e nella Santa Sede. Stork, per evitare possibili problemi con lo Stato, chiese al clero di non fare propaganda e di non interessarsi dei temi politici. La posizione del vescovo si spiega con il fatto che egli non voleva “passare”, né soffrire quanto era successo a Thiel. Nel 1905, anno in cui si svolsero le elezioni di mezzo periodo del Congresso Nazionale, Stork delegò al canonico Moisés Ramírez il compito di scrivere il 18 maggio una lettera al presbitero Manuel Umaña, sacerdote della parrocchia di San Rafael de Cartago, nella quale gli si domandava se fosse vero:

que en su casa de habitación en su parroquia se verificó el lunes 15... una reunión de un partido político, según lo dice el Herald de Costa Rica. Que hay de cierto... que Ud en unión con los Sres. Presbo Dn José Calderón y Dn Victoriano Mayorga trabajan vivamente en su parroquia por un partido político<sup>849</sup>.

La risposta di Umaña non si fece aspettare e il 17 maggio replicò alla Curia di San José rifiutando le accuse. Umaña affermava che non si era mai svolta “*ninguna reunión política en la casa Cural*” e che gli altri sacerdoti Calderón e Mayorga non facevano parte né lavoravano a favore di un partito politico.<sup>850</sup> Non contento della spiegazione di Umaña, il vescovo inviò lo stesso 18 maggio due lettere, una al sacerdote José Calderón e l'altra al prete Victoriano Mayorga nelle quali chiedeva quanto segue: “*es cierto que Ud trabaja activamente en propaganda política en favor de uno de los partidos en San Rafael de Cartago en unión con el Sr. Cura de aquella parroquia*”<sup>851</sup> (le lettere erano uguali, cambiava solo il nome del sacerdote al quale erano indirizzate). Le risposte furono uguali. Sia Calderón che

<sup>849</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 48. San José, 18 de mayo de 1905. S. F.

<sup>850</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 48. San José, 19 de mayo de 1905. S. F.

<sup>851</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 48. San José, 18 de mayo de 1905. S. F.

Mayorga spiegarono che entrambi avevano partecipato il 15 maggio alla messa in onore di “*San Isidro Labrador*” e che dopo la messa, senza alcuna spiegazione previa, i politici locali avevano cominciato a discutere di politica. Mayorga, nella sua risposta, affermava che quando i tre sacerdoti si preparavano a pranzare, i politici si erano avvicinati per avere un parere sulla loro posizione politica, cosa in cui non ci vedeva niente di male.<sup>852</sup> Le lettere sono una dimostrazione del controllo che Stork e la stessa curia di San José esercitavano sui sacerdoti che volevano partecipare alla vita politica. Stork voleva evitare una presa di posizione pubblica, sapendo che un prete che esprimeva il proprio parere politico era sinonimo di problemi con il governo civile oppure con il partito oppositore.

Nell'esempio utilizzato ci sono due cose da sottolineare. La prima riguarda il controllo da parte della Curia, la seconda si riferisce ai giornali e all'opinione pubblica, che cominciarono a denunciare quei sacerdoti che si interessavano di politica. Questo dimostra che i costaricani, e anche gli stessi cattolici, segnalavano alla curia che i sacerdoti non dovevano intervenire nell'agenda politica. Questo significa che il discorso liberale, che chiedeva il non intervento del clero in temi politici, era ormai insito nella chiesa cattolica locale? No. In verità era un discorso contraddittorio, perché il governo, un partito oppositore o gli stessi cittadini presentavano le loro lamentele solo quando era un prete a parlare contro le loro posizioni ed “ideologie”. Questo dimostra come ancora gli esponenti politici si servivano dei discorsi del clero per guadagnare voti. Si dice questo perché in tutta la documentazione esaminata non si è mai trovata una lamentela da parte di un gruppo politico che esprimesse la sua protesta per la partecipazione di un religioso in politica che fosse d'accordo con loro oppure sostenitore del suo partito. Il processo elettorale del 1909-1910 fu

---

<sup>852</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, sin indizar. Caja 48. San José, 20 de mayo de 1905. S. F.



una dimostrazione di quanto accennato. In questo periodo il clero e lo stesso vescovo furono accusati di partecipare alla vita politica, le proteste se sentivano solo quando un prete era difensore d'altro partito politico, però mai quando grazie a questi sacerdoti un partito in speciale ottenne dei voti. Durante quasi tutto il 1909 e parte del 1910 il vescovo, il clero sia nazionale che straniero, specialmente i tedeschi che lavoravano nel Seminario Centrale, furono accusati di fare propaganda politica per il “*Partido Civil*” che sosteneva la candidatura di Rafael Yglesias Castro oppure per il “*Partido Republicano*”, il cui candidato era Ricardo Jiménez.

Da febbraio fino alla fine del 1909 il giornale “*La Prensa Libre*” pubblicò costantemente articoli contro la posizione del clero nella campagna politica. Il giornale era “filo-jimenista”, e conseguentemente era contro la candidatura di Rafael Yglesias. Il giornale accusava Mgr. Stork, i paolini e il gruppo del clero costaricano di fare propaganda per il “*Partido Civil*” e per la candidatura di Yglesias. Il 9 febbraio “*La Prensa Libre*” pubblicò un articolo intitolato “*El Clero y la Política*”, nel quale si chiedeva al vescovo Stork la sua posizione sul fatto che il suo segretario eseguiva nei diversi villaggi del Paese “*trabajos políticos a favor del civilismo*”. La risposta del vescovo, secondo il giornale, fu che egli stesso si dimostrò “*extrañado de esas labores, pues no tiene el señor Secretario, dijo, instrucciones para trabajar por ninguna candidatura*”. Inoltre, Mgr. Stork aveva dichiarato al giornalista che lui: “*no tenía compromiso alguno con ninguno de los candidatos; que no recomendaba a ninguno y que cualquiera que viniera al poder sería su jefe y procuraría guardar la mayor armonía con él.*” La pubblicazione dell'articolo aveva uno scopo, quello di dimostrare che Ricardo Jiménez, candidato del “*Partido Republicano*”, pur essendo liberale non era visto come un peccatore, per cui il giornale “correva” a dimostrare che la gerarchia cattolica del

Paese credeva in quel candidato e nel suo programma di governo. Il giornale affermava che Stork aveva dichiarato che: *“Del programa del Partido Republicano dijo que juzgaba que garantiza legalmente los intereses de la Iglesia.”* Senza dubbio, queste affermazioni a favore di un candidato erano riportate per far vedere all’opinione pubblica che Jiménez non era considerato un nemico della Chiesa, per cui si poteva votare per lui senza timore.

L’articolo continuava attaccando la Chiesa e le sue riunioni. Il testo affermava che:

Con respecto al rumor que corre de que [sic] en los últimos ejercicios espirituales para sacerdotes, setenta de estos se había comprometido a trabajar por el civilismo, siguiendo la voluntad de su pastor dijo ser aquello, embustes, puros embustes pues a todos les había dicho que no tenía candidato especial de sus simpatías y que ellos eran dueños de sus opiniones.

La dichiarazione nascondeva due motivi. Il primo era quello di confutare l’idea che almeno 60 preti fossero a favore di Rafael Yglesias e l’altro, come succedeva dal 1881, era quello di delegittimare le riunioni periodiche del clero. Questo perché tali riunioni rappresentavano un serio problema per la classe politica del Paese, dato che, non essendo aperte, non si poteva influire sulle decisioni che in esse venivano prese. Con il compito di dimostrare il contrario, l’articolo indicava che: *“El señor Obispo remarcó que ni ayudaba a nadie con fines políticos ni aconsejaba a nadie tomar afiliación política determinada, y que esa era resolución que no quebrantaría.”* Infine, lo stesso giornalista raccomandava quale dovesse essere il ruolo del clero nella politica: *“que sabe que para el ministro del altar conserve su prestigio, debe limitarse a la acción espiritual de la misión de paz y caridad que le está encomendada alejándose por completo de las luchas y las pasiones de los*

*hombres*.”<sup>853</sup> Questa posizione era molto vicina alle idee che si avevano sulle donne, alle quali si raccomandava di non partecipare in politica, tra le altre cose, per evitare che si “sporcassero” a causa della passione e delle lotte che si davano nel campo politico.

Il 3 luglio 1909, uscì un altro articolo sullo stesso giornale il quale dava prova che la candidatura di Ricardo Jiménez non significava un vero e reale pericolo per la religione cattolica. Il testo accusava il sacerdote Rosendo Valenciano di affermare che Jiménez era il nuovo Voltaire quando diceva che con il trionfo del candidato del Partido Republicano si: *“ve venir la impiedad y el ateísmo a tomar posesión de los corazones costarricenses predice que el matrimonio cristiano, la moralidad del hogar y las buenas costumbres desaparecerían”*. Inoltre, accusava il vescovo e il Capitolo della Cattedrale di tacere, tenendo così un comportamento inadeguato, ragion per cui il giornale sperava che sia il prelado che il Capitolo zittissero le espressioni del clero civilista. L’articolo deprecava che i seguenti sacerdoti: *“Arce, Rosendo, Elías y Salomón Valenciano, Badilla C., Gómez Lombardo, Piedra, Barquero e Hidalgo”* prendessero parte in politica appoggiando il candidato del Partido Civil. Nello stesso articolo si esaltava il fatto che preti come: *“Juan de Dios Trejos y Claudio Volio, así como los distinguidos padres Monestel, Ottón Castro, Ricardo Zúñiga, José J. Calderón, Rafael Camacho, y tanto otros”*, non partecipassero in politica e si dedicassero solo ai loro compiti, come quello di occuparsi del ministero della fede.<sup>854</sup>

Le intenzioni di *“La Prensa Libre”*, giornale filo-jimenista, per dimostrare che anche i cattolici confermavano Jiménez come il candidato idoneo per la presidenza della Repubblica, si espressero successivamente in altri due articoli, pubblicati tra il 3 e 5 luglio nelle cui righe

---

<sup>853</sup> «La Prensa Libre» “El Clero y la Política”, 9 de febrero de 1909. Año XX, n°. 6356, p.2.

<sup>854</sup> «La Prensa Libre», “No hay peligro para la Religión”, 3 de julio de 1909. Año XX, p.2.

sono gli stessi cattolici e cattoliche a menzionare l'ottima scelta rappresentata da Ricardo Jiménez. Nel primo articolo, un anonimo che si firmava "*Verdadero Católico*" affermava che aveva preferito:

Ricardo Jiménez para la presidencia de la República, porque lo considero el hombre más apto para ese cargo por su gran carácter y por sus relevantes dotes intelectuales, por su honradez acrisolada y por la hermosa sencillez de sus costumbres que lo alejan de toda ostentación y todo lujo, no menos por su amor ha sembrado a la independencia de nuestra patria, amor que ha demostrado con hechos elocuentes que está a la vista de todos.

Più avanti, si spiegava perché non dare mai il voto a Yglesias, che durante le sue presidenze, nel periodo 1894-1902 "*no solo violentó y atropelló a los electores católicos sacerdotes y seglares, sino que también burló la presidencia al jefe del partido Católico*".<sup>855</sup> Da parte loro, "*Las Señoras de Cartago*" manifestarono a Stork il loro dispiacere per la partecipazione troppo attiva del clero nel dibattito elettorale, sia a favore di Jiménez che per Yglesias. Le donne di Cartago credevano che il clero dovesse interessarsi solo alle questioni della fede. Fino a questo momento si era creduto che questo gruppo di "*Señoras*" fosse neutrale, ma paragrafi più avanti le dame avrebbero dimostrato al vescovo il loro vero interesse nello scrivere che:

con la candidatura a la presidencia de la República del Lic. Ricardo Jiménez, hombre sabio, hombre horrado su cordura le indica cuanto tiene de respetables las creencias religiosas al pueblo y a cuanto lo obligan las promesas formales que en materia religiosa tiene comprometidas ante la sociedad costarricenses. Y si esas prendas no fueran garantías tan sólidas como las estimamos nos atenemos a la garantía práctica de su comportamiento en el hogar de familia de que es

---

<sup>855</sup> «La Prensa Libre» "Lo que dice un verdadero Católico", 3 de julio de 1909. Año XX, p.2.

protección y jefe y donde la idea y el sentimiento de Dios presiden, con su satisfacción, todos los actos.

Le donne concludevano la loro missiva sollecitando il vescovo:

ejercez vuestra autoridad suprema para separar a vuestros subalternos de la lucha política: haced así en bien de Vuestra Alta Dignidad, del prestigio de Vuestro Clero, de la seguridad de Vuestra Iglesia la paz de Costa Rica: y recibid, Ilustrísimo Señor, en representación de todos esos bienes por Vos debidamente guardados, el homenaje de respeto con que somos servidoras y atentas feligreses.<sup>856</sup>

Come ovvio, i due articoli non erano per nulla neutrali. Senza dubbio, gli articoli, così come il giornale, appoggiavano Jiménez, e come firma utilizzavano i nomi generici di un “*Verdadero Católico*” e di “*Las Señoras de Cartago*” per portare acqua al proprio mulino. Tutto era opera dei sostenitori alla candidatura di Jiménez, perché in un altro giornale, “*El Independiente*”, che si diceva fosse diretto dal sacerdote Rosendo Valenciano, sebbene apparisse come direttore un tale Manuel Alfredo Casals, venivano pubblicati articoli contro Jiménez e a favore di Yglesias. Ad esempio, il primo luglio 1909, su questo giornale uscirono due articoli, uno intitolato “*El Congreso y el Pueblo*” e un altro “*Espíritu eminentemente evangélico del CLERO CIVILISTA. EL CLERO y LA POLÍTICA.*” Nel primo di questi testi si accusava Jiménez di essere un uomo che aveva trasformato il Congresso Nazionale in un “*club político para dictar leyes que le favorezcan*”.<sup>857</sup> Il secondo documento, invece, riportava che le calunnie contro Yglesias –accusato di essere un despota–, potevano provenire solo dai collaboratori di Jiménez che non riuscivano a trovare nessun altro difetto in

---

<sup>856</sup> “La religión no se mezcla con la política. Manifestaciones de las señoras de Cartago a Mons. Stork”. La Prensa Libre. 5 de julio de 1909. Año XX. P.2.

<sup>857</sup> «El Independiente», “El Congreso y el Pueblo”, 1º de julio de 1909. Año III. N° 583, p.2.

Yglesias.<sup>858</sup> I fatti accaduti durante l'amministrazione di Yglesias dimostrano però che lui si era veramente comportato da despota. Aveva commesso una frode elettorale per arrivare alla presidenza nel 1894 e poi, nel 1902, aveva abbandonato l'incarico e di malavoglia solo per un accordo con l'opposizione.

Lo stesso giornale il 1° agosto, pubblicò un articolo che accusava Jiménez di sacrilegio e immoralità. Si diceva che nella settimana di Pasqua del 1909, mentre si commemorava la Cena del Signore e nel momento più sacro della funzione durante il quale il sacerdote consacrava il pane e il vino, nelle principali strade della città di Cartago succedeva il più grave sacrilegio alla fede. L'articolo affermava che *“don Ricardo, el que debía dar ejemplo de caballerosidad siquiera, de respeto social siquiera, recorre en el solemne momento las calles de la ciudad, ¡qué horror! Con una damisela de vida airada, y se dirige, a caballo y con el sombrero encasquetado, á [sic] su finca, á [sic] seguir ahí ofendiendo al Dios sacramentado durante los días más sagrados de la cristiandad.”*<sup>859</sup> Lo scopo di questa pubblicazione era riaffermare la posizione liberale e anticattolica che i sostenitori di Yglesias volevano presentare di Jiménez, il quale senza interessarsi dell'importanza della Settimana di Pasqua, si faceva vedere in pubblico con una donna di dubbia reputazione dimostrando di essere tanto anticattolico da non rispettare i giorni pasquali. Con questo, i *“civilistas”* volevano dimostrare cosa sarebbe potuto succedere alla Chiesa cattolica se un uomo così liberale e anticattolico come Jiménez fosse diventato presidente.

---

<sup>858</sup> “Espíritu eminentemente evangélico del CLERO CIVILISTA. EL CLERO y LA POLÍTICA”. 1° de julio de 1909. Año III. N° 583, p.2.

<sup>859</sup> «El Independiente», “Y va de lunares. Inmoralidad de don Ricardo el Viernes Santo!”, 1° de agosto de 1909. Año III. N° 583, p.2.

La polemica non finì così. Il 3 agosto 1909, «*La Prensa Libre*»<sup>860</sup> pubblicò un articolo intitolato “*La suspensión del Padre Zavaleta*”, dove si affermava:

El Obispo extranjero dicho, ha suspendido a uno de los sacerdotes más santos y virtuoso por que fue a Grecia hacer propaganda política por el Partido Republicano y su candidato el honrado é [sic] ilustre hijo del más honrado y preclaro ciudadano de Costa Rica don Jesús Jiménez, á [sic] quien todo el país proclama hoy para su futuro Presidente.

El señor Stork lo suspende para vengarse del altivo y honrado Sacerdote Presbítero Zavaleta porque no es partidario del tirano Rafael Iglesias, como él.

I sostenitori di Jiménez protestavano per la sospensione di Zavaleta non per la sua partecipazione in politica, ma per il fatto che apparteneva al gruppo dei “*republicanos*”. Questo dimostrava le reali intenzioni dei due gruppi politici (civile e repubblicano), secondo cui il clero non doveva partecipare in politica, ma se lo faceva doveva farlo per il partito di loro preferenza, per la verità un compito impossibile che non poteva soddisfare nessuno. Dimostrazione di questo fu il silenzio che osservò rigorosamente il vescovo Stork, che non rispose alle intemperanze e alle critiche dei due gruppi: uno sosteneva che il vescovo stesse con loro (“*yglesistas*”) e gli altri (“*jimenistas*”) invece denunciavano Stork come traditore della fede e della Repubblica per dare il suo appoggio a Yglesias. Questa affermazione ancora oggi è dubbiosa, perché, almeno in pubblico, Stork non diede mai la sua adesione a Yglesias. L’unico documento che Stork pubblicò in quel periodo fu la circolare del 25 giugno 1909, in latino, dove chiedeva che i sacerdoti non entrassero in politica perché si sarebbe messa in

---

<sup>860</sup> In questa parte del lavoro si menzionano solo due giornali, ma questi non furono i soli a partecipare alla lotta elettorale. Giornali come «El Rayo», «El Noticioso», «La República», «La Tribuna» (giornale ufficiale del candidato Rafael Yglesias) parteciparono alla contesa, accusando o difendendo non solo i candidati presidenziali, ma anche il vescovo, il clero tanto nazionale come straniero che si trovava nel Paese e chi, d’una maniera oppure di un’altra, parteciparono alla campagna elettorale.

pericolo la pace sociale: “*In omnibus ecclesiis publicis Triduum quamprimum celebrabitur cum expositione Sanctissimi Sacramenti, ad petendum a Deo pacem, concordiam animorum, felicem exitum electionum.*”<sup>861</sup> La campagna elettorale terminò con la vittoria di Ricardo Jiménez, senza che successivamente, durante la sua presidenza, si verificassero incidenti o problemi tra la Chiesa e lo Stato. Con l’ordine di non partecipare in politica, Stork mise sull’avviso il clero locale, anche se ogni volta che si avvicinava un periodo elettorale, vi era sempre un gruppo di sacerdoti disposto a non obbedirgli e a partecipare alla contesa politica.

Dal 1904 fino al 1910, Mgr. Stork ebbe modo di affrontare due prove nel rapporto con lo Stato, una sull’educazione pubblica e l’altra per stabilire i giorni festivi, un problema che si trascinava dal 1885. Il primo si originò a ragione delle materie di insegnamento del “*Liceo de Heredia*”, il cui direttore era Roberto Brenes Mesén, uno degli intellettuali più noti del Costa Rica all’inizio del secolo XX. Tutto cominciò nel 1907, quando il professore di Scienze Naturali del “*Liceo de Heredia*”, José María Orozco Casorla, nella lezione del 20 aprile 1907, parlò della teoria dell’evoluzione. Il sacerdote Rosendo Valenciano, sul suo giornale cattolico “*El Orden Social*” criticò quella teoria ritenendola contraria alla dottrina cattolica perché “*impugnaba la descencia divina del hombre*”.<sup>862</sup> Brenes Mesén come direttore del Liceo, difese il professore Orozco Casorla, esponendo tra le altre cose che la Chiesa non poteva né doveva intromettersi nell’educazione, ricordando inoltre che la legge del 1884 lo vietava. Inoltre, accusava il clero di intolleranza verso gli altri modi di credere e di comprendere le cose. Il problema della lezione nella quale secondo Valenciano si sarebbe affermato che

---

<sup>861</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Gobierno Episcopal, Circulares. Caja 3. Folder 2 San José, 25 de junio de 1909. S. F.

<sup>862</sup> I. MOLINA, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, EUCR- EUNA, Heredia, Costa Rica 2008, p.8.



l'uomo discendeva dalla scimmia, diventò una questione più profonda che permeò il piano culturale. Un gruppo di sacerdoti e di fedeli e un altro che sosteneva Brenes Mesén, si impelagarono in una discussione nella quale, esponendo le proprie opinioni, toccarono argomenti lontanissimi dalla questione dell'evoluzione. Ad esempio, il gruppo cattolico attaccò il Liceo di Heredia affermando che un professore aveva detto alle studentesse:

sobre lo antihigiénico del corsé en términos incorrectos, sobre todo tratándose de señoritas... sin constarle la veracidad de tal aserto... que según referencias el profesor á [sic] que se ha referido dió [sic] explicaciones á [sic] sus alumnas sobre la manera de conservar los pechos en entera libertad y de suavizar los pezones para que cuando fueran madres no hubieran [sic] dificultades para la lactancia<sup>863</sup>

Il gruppo oppositore al clero e ai fedeli rispose con ogni tipo di provocazione. Uno di questi attacchi fu realizzato da José María Zeledón, che accusava il clero, in particolare i paolini, di condotta impropria. Zeledón sosteneva che nel 1885 vennero espulsi perché:

la conducta observada por los paulinos respecto de sus alumnos comenzó á [sic] ser sospechosa. En el recinto de ese seminario, testigo de mil incorrecciones, comenzó á [sic] extenderse un ambiente de sensualidad enervadora, y las acusaciones brotaron... La sucesión de las denuncias callejeras se hizo cada vez más persistente... El General [y Presidente de la República] don Próspero Fernández...tramitó la denuncia... y se inició un proceso en el curso del cual hubo muy notables peripecias... Entre ellas reviste importante gravedad el dictamen de un médico de la vecindad... [el cual] se refiere á [sic] la asistencia presentada á [sic] uno de los alumnos del seminario, en una dolencia secreta que mucha relación tiene con el crimen... multitud de alumnos

---

<sup>863</sup> Liceo de Heredia, Información ad perpetuum, p. 14. Citato da: MOLINA, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, p. 8.

declararon hechos repugnantes ... y la culpabilidad de los paulinos fué [sic] un hecho indudable. El gobierno entonces los expulsó del país... El clero nacional de entonces que tan honrosos ejemplares de virtud, y de dignidad, de tolerancia y de sabiduría pudo ostentar, guardó silencio en esa ocasión y sancionó así la actitud resuelta y honrada del Gobierno.<sup>864</sup>

Il problema si può considerare alla stregua di una questione culturale per vari motivi. Innanzitutto, dal punto di vista di una questione di fede, visto che i cattolici credevano nel creazionismo, teoria che riconosceva l'origine dell'uomo in base alla Genesi biblica. Brenes, Orozco e Zeledón sostenevano, invece, l'origine dell'uomo attraverso l'evoluzione, che si appoggiava alla teoria della selezione naturale delle specie pronunciata da Darwin. L'altro motivo che dimostra la trasformazione di una disputa più di carattere culturale che teologico furono le pubblicazioni di quel periodo. Nella vicenda bisogna considerare non solo la quantità di articoli, bensì, la quantità di giornali e opuscoli nei quali si pubblicarono le diverse idee delle differenti parti. Come lo dimostra molto bene il lavoro di Molina Jiménez, i giornali e gli opuscoli che “parteciparono” alla questione furono: “*El Orden Social*” (giornale cattolico, diretto da Rosendo Valenciano, “*El Noticiero*” (giornale liberale), “*La República*” (giornale liberale), “*El Independiente*” (giornale di visione cattolica), “*La Prensa Libre*” (giornale liberale), “*Por los frutos los conoceréis. Procedimientos de la moral libre*” (opuscolo pubblicato dal prete Rosendo Valenciano nel 1907), “*Piedra de Escándalo*” (opuscolo di José María Zeledón, sostenitore di Brenes Mesén), “*Información ad perpetuam*” (bollettino contenente tutta l'informazione su Roberto Brenes Mesén, pubblicato alla metà del 1907), “*Justus. La moral Católica. La Solicitud*” (opuscolo che attaccava la morale sessuale del clero), “*La Aurora*” (giornale che criticava il clero). In totale, tra giornali e

---

<sup>864</sup> La Prensa Libre. 12 de junio de 1907. p. 2. Citato da: MOLINA, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, pp. 29-30.

fascicoli che intervennero sulla questione, ovviamente non tutti estemporanei, si contano dieci pubblicazioni. La maggioranza esisteva già prima del fatto, ma l'importante qui è sottolineare come la società costaricana utilizzava giornali e altri tipi di pubblicazioni per la divulgazione delle idee. Si parla di società costaricana, perché nella polemica vennero coinvolti tanto il clero, i fedeli, i professori del Liceo così come i loro sostenitori.

Ci sono due fatti molto importanti da ricordare in questa sede. Il primo riguarda gli attacchi che si scambiavano le due parti per l'operato del potere centrale del governo costaricano e per quello della curia di San José, nella persona del vescovo Stork. I cattolici sostenevano che Brenes Mesén, Orozco Casorla, Zeledón e altri vicini alle loro idee, erano liberali radicali, per cui non potevano essere catalogati come propriamente liberali. Per il clero, invece, e buona parte dei fedeli erano da considerare liberali. Il sacerdote José Cordero, catalogava l'operato di Brenes Mesén “*como hacen ciertos liberales en tales casos pidiendo que la ira de Tata Gobierno se desate sobre nosotros*”.<sup>865</sup> Valenciano qualificava il testo di Zeledón intitolato “*Piedra de Escándalo*” in questi termini: “*el libelo Piedra de escándalo es un fruto repartido al público costarricense para defender el “credo liberal” y un “colegio laico” ...*”.<sup>866</sup> Il deputato Matias Trejos, fervente cattolico, credeva che quegli intellettuali non fossero altro che dei “*jovencitos libres pensadores*”; per gli abitanti di Zarcero, in provincia di Alajuela, erano, invece, dei “*liberales fanáticos y apasionados*”.<sup>867</sup> Invece, l'altra fazione attaccava il clero, ritenuto un lupo con la pelle di pecora. L'attacco costante si

---

<sup>865</sup> El Independiente, 5 de junio de 1907, p. 2. Citato da: MOLINA, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, p. 164.

<sup>866</sup> Valenciano, Por sus frutos los conoceréis. Procedimientos de la moral libre. p. 44. Citato da: MOLINA, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, p. 164.

<sup>867</sup> El Independiente. 30 de junio de 1907, p. 2. Citato da: MOLINA, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, p. 164.

basava sulla morale sessuale del clero. Si sosteneva che nel seminario si realizzassero pratiche sodomitiche e che i parroci approfittassero dell'intimità del confessionale per circuire le donne sposate e portarle a letto, evitando il problema della paternità, perché la donna poteva sempre addurre che il neonato fosse del marito. Questo dimostra come le accuse tra le due fazioni ripetessero sempre gli stessi motivi, con gli acattolici che sostenevano che il clero utilizzava il confessionale a proprio beneficio e che, in generale, fosse intollerante verso qualsiasi altra maniera di vedere le cose. Da parte loro, i cattolici qualificavano tutti coloro che non pensavano come era stabilito dalla Chiesa o che avevano altre idee, come liberali. Un esempio di questo fu che per tanti fedeli, come per i sacerdoti Valenciano e Cordero, chi proponevano la teoria della evoluzione erano liberale, ma questa accusa non sempre fosse giusta o propizia. Ad esempio, Brenes Mesén, non era propriamente un liberale. Molina Jiménez chiarisce il comportamento dei cattolici nella seguente maniera:

Por un lado en la primera década del siglo XX no existía, aún una clara distinción entre intelectuales radicales y liberales, ya que el radicalismo (en la forma de ideas socialistas o anarquistas) podía ser considerado, especialmente entre los católicos, como derivación del liberalismo. Por otro lado, en términos de favorecer una movilización popular en apoyo de la Iglesia católica, especialmente por parte de sectores rurales, convenía más definir a los adversarios como liberales (un concepto con que estos sectores ya estaban familiarizado desde los conflictos religiosos de la década de 1880), que catalogarlos de socialistas y anarquistas. En efecto, al tratarse estos últimos de conceptos nuevos, sería necesario explicarlos para lograr una eficaz movilización popular, algo que no era preciso si los adversarios simplemente eran definidos como liberales fanáticos.<sup>868</sup>

---

<sup>868</sup> MOLINA, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, p. 166.

Il comportamento del governo civile e di quello ecclesiastico fu sommamente cauto. Il presidente della Repubblica e il vescovo non intervennero nella questione. Da parte di Stork questo si spiega con la sua posizione di non voler creare nessun attrito con lo Stato. Stork, come si è detto prima, arrivò alla sede episcopale con la premessa di non avere inconvenienti con il governo come era accaduto negli ultimi tre decenni del secolo XIX. Per il vescovo aveva più importanza il nuovo processo di catechizzazione della popolazione che uno scontro con lo Stato. Stork era più preoccupato di migliorare la situazione del clero, accrescere la fede nei costaricani, ampliare l'azione missionaria nel Paese ed evitare qualsiasi problema con il governo civile, invece di spalancare le porte a un conflitto che poteva mettere a rischio il suo piano pastorale. Il tempo lo aiutò. Alla fine del 1908 scadeva il contratto di Brenes Mesén come direttore del Liceo de Heredia. Il Comune di Heredia scelse di non rinnovarlo e di passare l'amministrazione del Liceo al Ministero dell'Educazione, operazione che si realizzò nel 1909. Con questo passaggio di consegne, il problema non sparì immediatamente, ma cominciò almeno a minimizzarsi. Tempo dopo non si parlò più del caso, e gli attacchi tra sacerdoti e fedeli da una parte e intellettuali radicali del Costa Rica dall'altra non divenne un problema tra Stato e Chiesa, ma rimase limitato alla sfera "provinciale" tra il clero locale e i professori di un centro di studio.

Ci sono vari avvenimenti che dimostrano che Stork non aveva intenzione di polemizzare con lo Stato e con una parte dell'opinione pubblica. Ogni volta che veniva attaccato da un gruppo vicino al governo, oppure da dei candidati, scelse quasi sempre il silenzio o una soluzione pacifica. Ne è un esempio la questione dei giorni festivi. Dal 1885, il governo aveva soppresso i giorni festivi infrasettimanali. In una relazione del 1888, Mgr. Thiel affermava che il governo aveva decretato la sospensione dei giorni festivi del 6 gennaio, 2 febbraio, 19

e 25 marzo, 29 luglio, 15 agosto, 8 settembre, 1° novembre e 8 dicembre, nonché la festa dell'Ascensione del Signore.<sup>869</sup> Il 24 settembre 1892 Mgr. Thiel aveva scritto di nuovo a Roma ricordando la questione dei giorni festivi. Thiel indicava che il governo di José Joaquín Rodríguez era disposto a negoziare la proposta presentata dallo stesso Thiel, che voleva regolare quali giorni festivi infrasettimanali dovessero essere posticipati alla domenica successiva. Secondo Thiel, il presidente gli aveva indicato di scrivere a Roma per informare il desiderio del governo di dare una soluzione al problema.<sup>870</sup> Nell'attesa di una risposta da parte di Roma il governo civile cercò di risolvere la questione mediante il Concordato del 1894. La risposta di Roma fu negativa, perché quello non era tema da Concordato, ma un tema di competenza esclusiva del Papa.

Roma sapeva che, secondo un rapporto di Thiel: “*Tempore messis caffei se mensibus Decembri, Januario, Februario, Martio et Aprili populus severa multum laborat ita ut motivum adsit pro festorum translatione in dominicam sequentem; caeteris mensibus anni nullum motivum adast [sic] mihi videtur legem illam cum tempore in desuetudinem abire*”.<sup>871</sup> Anni dopo Stork chiedeva a Roma di definire una soluzione, approfittando del buon rapporto con lo Stato. Il 22 aprile, mediante una circolare, Mgr. Stork comunica a tutti i fedeli del Paese la decisione di Roma sui giorni festivi. Stork dichiarava che Roma, su richiesta del Governo e per il buon lavoro del Delegato Apostolico Mgr. Cagliero, aveva trasferito nella Diocesi di Costa Rica le seguenti feste alla domenica successiva: “*la Epifanía de Nuestro Señor Jesucristo, la Purificación de la Santísima Virgen María, Anunciación de la misma, la Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo, San Juan Bautista, los Santos Apóstoles Pedro y*

---

<sup>869</sup> ASCAES, Costa Rica. 1888, Pos. 67, fasc. 12. F. 2-10.

<sup>870</sup> ASCAES, Costa Rica. 1892-1893, Pos. 76-81, fasc. 18. F. 2-3.

<sup>871</sup> ASCAES, Costa Rica. 1892-1893, Pos. 76-81, fasc. 18. F. 2-3.

*Pablo, Natividad de María Santísima, todos los Santos.” Il vescovo ricordava ai fedeli “en lo sucesivo, sólo permanezcan de precepto civil y religioso, en los días establecidos por el calendario romano: “La Circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo; San José, Esposo de la Santísima Virgen; Santísimo Corpus Christi; Asunción de la Santísima Virgen; Inmaculada Concepción de la misma; Natividad de Nuestro Señor Jesucristo.” Stork finiva la circolare ricordando quali fossero a partire da allora le festività infrasettimanali: “El 1º de enero, fiesta de la Circuncisión de Nuestro Señor Jesucristo; el 19 de marzo, fiesta del Santo Patriarca San José; el jueves después del domingo de la Santísima Trinidad fiesta del Santísimo Corpus Christi; el 15 de agosto, fiesta de la gloriosa Asunción de la Santísima Virgen María; el 8 de diciembre, fiesta de la Inmaculada; el 25 de diciembre, fiesta de la Navidad.”<sup>872</sup>*

Sia la Chiesa che lo Stato auspicavano la soluzione della controversia, seppure se per motivi diversi. Il governo voleva affermare e consolidare i principi della modernità di stampo liberale e quindi puntava a ridurre i giorni festivi con lo scopo di rendere più produttivo il Paese. La gerarchia della Chiesa cattolica, e specialmente Mgr. Stork, cercavano invece di chiudere un caso che poteva trasformarsi in un serio problema con il governo centrale. Per Stork, che voleva evitare qualsiasi lotta con il potere civile, l’approvazione ricevuta da Roma per cambiare la data di alcuni giorni festivi, fu un fatto molto importante. In questa maniera riusciva a consolidare il suo episcopato, incentrato più su una pastorale del clero e dei fedeli che sullo scontro con il governo civile.

Ci sono altri due fatti che dimostrano come Stork volesse che il suo episcopato fosse centrato sulla pastorale del clero e dei fedeli; il primo fu il Secondo Sinodo Episcopale della

---

<sup>872</sup> AHABAT. Fondos Antiguos, Gobierno Episcopal, Circulares. Caja 3. Folder 2 San José, 22 de abril junio de 1908. S. F.

Diocesi del Costa Rica nel 1910, e il secondo il I Congresso Eucaristico, del 1913. Il sinodo ebbe luogo durante tre giorni, il 24, 28 e 29 gennaio del 1910. Lo scopo, è ben esplicitato dalle parole dello stesso vescovo come riportate nel passo seguente:

Como Padre que ama el alma de sus hijos, como Pastor, que tiene que apartar de su grey los peligros á [sic] que se halla expuesta y facilitarle el alimento, como Guía [sic] que debe conducir á [sic] sus encomendados por la senda de la vida, es nuestra voluntad preceder á [sic] todos, en cuanto sea posible, en la observancia fiel de las prescripciones consignadas en estos Estatutos; exigiendo, eso sí, de los demás la misma observancia<sup>873</sup>.

Oltre a ciò, Stork ricordava che il sinodo rispondeva a quanto stabilito dal Concilio Plenario Latinoamericano, e questo dimostra il processo di romanizzazione del clero che in Costa Rica era cominciato con il periodo vescovile di Thiel. Stork chiariva che: *“La parte disciplinaria de estos Estatutos comprende, además del derecho particular en la diócesis, todas las reglas de derecho común y del Concilio Latino Americano, que son de uso más frecuente.”*<sup>874</sup> Il Concilio si tenne all'interno di questo quadro e i risultati sono espressi nel testo finale di cui si dà qui una sintesi.

Il testo risulta più completo di quello del primo Sinodo del 1881. Il testo venne diviso in tre parti. La prima fu denominata *“De las personas y deberes de los eclesiásticos”*, a sua volta fu divisa in altre due sezioni. La prima ricorda gli obblighi e i diritti del Vescovo, del vicario capitolare, del vicario generale, del Capitolo della cattedrale, di quanto stipulato nei sinodi, del consiglio di sorveglianza della diocesi, dei vicari foranei, dei parroci, coadiutori e

---

<sup>873</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica, 1910*, Imprenta de Antonio Lehmann, San José, Costa Rica 1910, p. VI.

<sup>874</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica, 1910*, p. VII.



cappellani, dei sacerdoti di altre diocesi e della loro provenienza. In questa sezione del testo non risultava strano che il documento dicesse: “*Obsérvese lo dispuesto en el Con. Lat. Americano al Título..., Núm...*”, oppure affermasse alla fine di ogni disposizione: “*Con. Lat. Am. Núm. 222*”. Senza dubbio questo conferma quanto affermato da Stork, a proposito del testo di riferimento del Sinodo, che sarebbe stato lo stesso Concilio Latinoamericano di Roma tenutosi nel 1899.<sup>875</sup>

Nella seconda parte di questa prima sezione, il testo menzionava i doveri generali e speciali di tutto il clero della Diocesi. Il sinodo, su suggerimento di Stork, manifestava che erano doveri generali del clero cercare la santità, dare attenzione alle persone che cercavano rifugio e consiglio; inoltre, ricordava come doveva essere il comportamento dei sacerdoti davanti ai superiori, con il potere civile e tra i prelati stessi. Sulla santità del loro comportamento, il sinodo stabiliva (citando il Con. Trident. ses. 22, cap. 1 de ref.):

Exhórtase á los eclesiásticos á que en el vestido, en el gesto, en el andar, en las palabras y en todas sus acciones muestren siempre la gravedad de Costumbres, la integridad de vida y la pureza de fe y de doctrina que deben distinguir á [sic] los verdaderos ministros de Dios, dando á [sic] conocer en todo que comprenden la elevada dignidad del sacerdocio cristiano<sup>876</sup>.

Sul comportamento con i fedeli ed in special modo con le donne si chiedeva quanto segue:

Los sacerdotes han de abstenerse del trato, frecuente con mujeres, aun con aquellas que son un modelo de modestia y de piedad. Aunque la castidad puede conservarse en medio de mujeres, difícil es guardar intacta la reputación. Por tanto, para no dar ni la más leve ocasión de escándalo ó [sic] de sospecha, sigan esta regla de S. Buenaventura: con las mujeres, sin exceptuar las de

<sup>875</sup> Sul Concilio Plenario Latinoamericano del 1899 si parlerà approfonditamente nel Capitolo VIII.

<sup>876</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica 1910*, p. 20.

alto rango y conocida virtud, sea breve y seria la conversación, y nunca se reciban sin testigos en la propia casa, aún con el objeto de darles saludables consejos. (Con. Lat. A.m., Núm. 644)<sup>877</sup>.

Sul rapporto del clero con il vescovo e tra il clero stesso si fissava, tra le altre cose che: *“Se debe mostrar á [sic] los Obispos la reverencia correspondiente á [sic] su elevado cargo y obedecerles en todo lo que es de su competencia. (Con. Lat. Am. Núm. 179)”*<sup>878</sup>. Tra il clero: *“Es prohibido á [sic] todos los sacerdotes, bajo pena de suspensión ipso facto, atacar en público ó [sic] por escrito á [sic] sus compañeros, sea á [sic] uno solo ó á [sic] varios, directa ó [sic] indirectamente ó [sic] por medio de personas por ellos aconsejadas.”*<sup>879</sup> Infine, nel punto su come doveva comportarsi il clero con le autorità civili si menzionava, tra le altre cose, che: *“Aunque los sacerdotes, en el concepto de ciudadanos, tienen el derecho de juzgar y hasta de censurar los actos de la autoridad civil, cuando fueren adversos al bien de los pueblos, no les es permitido sin embargo inferir ataques personales ó [sic] hacer críticas duras desde el púlpito.”*<sup>880</sup>

Sui doveri speciali del clero il sinodo decretava che: *“El Párroco está obligado á [sic] residir dentro de los límites de su parroquia. No lo excusan de este deber, ni vejez, ni mala salud, ni mal clima, ni epidemias.”*<sup>881</sup> Inoltre, sull'ufficio della messa fissava: *“El Párroco tiene obligación de aplicar por todos sus feligreses el Santo Sacrificio de la Misa, en todos los domingos y fiestas de guarda. Esta obligación incumbe no solamente a los párrocos*

---

<sup>877</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica, 1910*, pp. 25-26.

<sup>878</sup> Tra le altre cose che stabiliva il punto 179 del Concilio Plenario Latinoamericano menzionava ricordando a Cipriano che: *“Scire debes, Episcopum in Ecclesia esse, et Ecclesiam in Episcopo; et si quis cum Episcopo non sit, in Ecclesia non esse”*. *Acta et decreta concilii plenarii americanae latinae in urbe celebrati*, Libreria Editrice Vaticana 1999. Città del Vaticano, pp. 117-118.

<sup>879</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica, 1910*, p. 32.

<sup>880</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica 1910*, p. 33.

<sup>881</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica, 1910*, p. 34.

*proprios, sino también á [sic] los interinos y encargados.*”<sup>882</sup> Sull’educazione si menzionava che: “*Las prescripciones de la iglesia enseñan suficientemente á [sic] los sacerdotes cuán vigilantes deben ser en que los padres cristianos procuren á [sic] sus hijos una instrucción y una educación, verdaderamente cristianas.*”<sup>883</sup>

Tutti questi esempi dimostravano una sola cosa: il clero doveva dedicarsi unicamente ed esclusivamente al compito spirituale. Per questa ragione, si chiedeva ai sacerdoti di cercare la santità mediante un comportamento atto con i fedeli, che si rispecchiasse anche nel modo di parlare e di vestire, inoltre si richiamava all’obbedienza verso i superiori, a un buon rapporto tra confratelli e, la cosa più importante, di non interessarsi di politica visto che il vero lavoro era la salvezza delle anime dei fedeli. Senza dubbio, Stork desiderava che il clero attendesse con più solerzia al proprio compito pastorale e non partecipasse ad altre attività.

Il testo era più completo di quello preparato nel 1881. Esempio di ciò è che nel Sinodo del 1910 si parlava del Seminario. Sul centro di studio ecclesiale furono fissati tre punti. Il primo menzionava che il Seminario doveva essere guidato da quanto proposto dal Concilio Plenario Latinoamericano, nei numeri 605 e 630.<sup>884</sup> Il secondo affermava che si doveva lavorare sotto il più rigoroso zelo e in osservanza al regolamento stabilito dalla diocesi e infine si chiedeva che “*En cuanto al plan de estudios, obsérvenselas reglas que la Santa Sede ha dado para todos los Seminarios de Italia.*”<sup>885</sup> Come si può vedere il Seminario doveva seguire le regole decretate da Roma. Per Stork, questa soluzione era la migliore e unica strada

---

<sup>882</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica*, 1910, p. 36.

<sup>883</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica*, 1910, p. 41.

<sup>884</sup> Questi due punti determinavano che l’educazione del clero non finiva con il compimento degli studi seminaristici. Il vescovo, in maniera quasi obbligatoria, chiedeva a cinque anni dall’ordinazione un esame di Teologia Morale e Dogmatica. *Acta et decreta concilii plenarii americae latinae in urbe celebrati*. Libreria Editrice Vaticana 1999. Città del Vaticano, pp. 341 e 351-352.

<sup>885</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica*, 1910, p. 47.

da seguire nell'amministrazione e nell'educazione del futuro clero costaricano, e per consolidare la romanizzazione del clero del paese.

La seconda parte degli statuti sinodali riguardava i sacramenti e fu divisa in tre sezioni. La prima sezione regolava ogni attività sacramentale, ad esempio indicava il procedimento corretto per l'amministrazione di ogni sacramento e come e quando dovevano essere usati l'acqua benedetta e i santi oli. Inoltre, si menzionava come si dovevano gestire e preparare il battesimo, la cresima, l'eucarestia, la penitenza, l'estrema unzione, l'ordine sacerdotale e il matrimonio.<sup>886</sup> La seconda sezione riguardava invece il culto, particolarmente le confraternite, la messa, la devozione al Sacro Cuore, la *Via Crucis*, il culto della Madonna, e dei santi, la devozione e il rispetto che bisognava dimostrare verso le immagini sacre, la chiesa, il tipo di persone che potevano essere occupate nelle parrocchie e infine la musica sacra.<sup>887</sup> La terza e ultima sezione aveva come tema l'amministrazione della parrocchia e trattava argomenti come i doveri dei sacrestani, le tariffe per le messe e gli archivi parrocchiali.<sup>888</sup>

L'ultima e terza parte del testo si occupava delle tariffe e dell'attività del clero. Questo segmento degli statuti sinodali stabiliva come si doveva celebrare ogni sacramento e i diritti di stola per ognuno di essi, nonché per le sepolture, le processioni e gli atti di ministero sacerdotale. Oltre a questo si trovavano due appendici dirette a ogni fedele, il regolamento per "*Las Juntas edificadoras de Templos*" e il sunto dei formulari per accedere a ogni sacramento. In conclusione, il testo era più completo di quello preparato nel 1881, ed era un documento nel quale si stabilivano i passi a seguire per ogni prete che affrontasse il

---

<sup>886</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica, 1910*, pp. 53-101.

<sup>887</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica, 1910*, pp. 102-118.

<sup>888</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica, 1910*, pp. 119-130.

sacerdozio nella diocesi del Costa Rica. Era anche un documento che ordinava al clero costaricano e straniero che risiedeva nel Paese, di limitarsi al principale compito, che era quello pastorale. I sacerdoti dovevano pensare alla salvezza delle anime dei fedeli, non intromettersi in politica, non litigare pubblicamente né con il vescovo né con un altro compagno di sacerdozio. Per Stork il ruolo del sacerdote nella società era quello di stare nelle chiese e di disinteressarsi, quindi, dei temi politici limitandosi esclusivamente alla sfera religiosa.

Ne era dimostrazione la relazione di Stork con uno dei sacerdoti a lui più vicini (Rosendo Valenciano, che in ripetute occasioni dimenticava le indicazioni del vescovo e partecipava attivamente in politica). Il primo Congresso Eucaristico del Costa Rica servì per dimostrare ciò che si chiedeva al clero e ai fedeli. Si trattò di un convegno che unì l'ambito religioso a quello politico. Nell'ambito religioso vennero trattati argomenti come le messe, le processioni, la prima comunione oltre ad altri temi. In quello politico, Stork e lo stesso Valenciano coinvolsero le figure più importanti della politica del Costa Rica del tempo.

L'idea di un Congresso Eucaristico non era nuova e neppure era nata in Costa Rica. Questo tipo di iniziativa religiosa era una tradizione per i cattolici. Prima del Congresso costaricano del 1910, si erano tenuti altri congressi di carattere nazionale in America Latina, come quello di El Salvador del 1909, e i Congressi Eucaristici Internazionali, che per il 1910 erano già stati 21. Il motivo per celebrare il Congresso fu espresso dal “*nuestro esclarecido Prelado, el Ilmo. y Revmo. Señor Stork*”, che: “*Para celebrar de la manera más adecuada las Fiestas Constantinianas; conforme a los deseos de Nuestro Santísimo Padre el Papa Pío X, que invitó al Orbe Católico a dar gracias al Omnipotente por el famoso EDICTO DEL EMPERADOR CONSTANTINO dado en MILÁN allá por los años de 313, y en Cuya virtud*

*se concedía la paz y libertad a la Iglesia Católica.*”<sup>889</sup> Questa fu la motivazione principale per la realizzazione dell’assemblea. Il vescovo creò una “*Junta General del Congreso Eucarístico Costarricense*”, composta da clerici e laici, tra cui spiccavano:

Presidente efectivo: Ilmo. Señor Obispo. Primer vocal: M. 1. Señor Canónigo Dr. don José Badilla. Segundo vocal: M. 1. Señor Canónigo Dr. don Otón Castro. Tercer vocal: Señor Presbítero Dr. don Trinidad Araya. Cuarto vocal: Lic. don Alberto Brenes Córdoba. Quinto vocal: Lic. don Matías Trejos. Sexto vocal: Dr. don Rafael Calderón M. Séptimo vocal: Lic. don Marciano Acosta. Octavo vocal: don Eloy Truque. Secretario: Canónigo don Rosendo de J. Valenciano. Primer Prosecretario: don Eladio Prado. Segundo Prosecretario: don Jorge Sáurez.<sup>890</sup>

Il gruppo che doveva farsi carico dell’organizzazione del Congresso Eucaristico, con il motivo di festeggiare i 1600 anni dell’Editto di Milano, definì il Congresso Eucaristico in questa maniera:

Congreso Eucarístico es una Asamblea de católicos de una nación, que, reunidos con la Suprema Autoridad Eclesiástica y con el Clero, tratan de asuntos referentes al desarrollo práctico de la vida católica, y al florecimiento del culto y amor al Divino Jesús Sacramentado, por ser la Hostia Divina, Sol de nuestra Fe cristiana, centro de nuestra Esperanza sobrenatural, y el secreto de la Caridad divina que es distintivo de los discípulos del Salvador, en todos los siglos y en todas las regiones del Orbe.<sup>891</sup>

---

<sup>889</sup> *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, Tipografía Lehmann, San José, Costa Rica 1903, p. 3.

<sup>890</sup> *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, p. 13.

<sup>891</sup> *Íbid.*

La “*Junta*” organizzatrice si riuniva varie volte la settimana per il buon esito del Congresso e per accrescere la fede nel “*Santísimo Sacramento*”. Su volontà del vescovo Stork, tra le cose che nelle sedute si accordarono fu che il Congresso combinasse gli affari di carattere religioso e quelli di carattere politico civile e che la partecipazione fosse aperta a tutti, tanto al clero quanto ai fedeli di entrambi i sessi, di tutte le classi sociali e particolarmente alla classe dirigente del Paese.

Il congresso si doveva tenere dal 9 all’11 ottobre, ma iniziò l’8 ottobre alle 6 del pomeriggio e si protrasse fino a domenica 12, quando ebbe luogo la grande celebrazione della processione con il Santissimo Sacramento, per le principali strade della capitale. Stork approfittò dell’evento per cercare di tracciare una nuova unione con il governo civile e con i candidati alla presidenza della Repubblica, perché il 1914 era anno elettorale. Il libro che fu pubblicato tempo dopo ricordava che la “*Junta*” “*acordo: nombrar comisiones para pulsar el ánimo de los señores Candidatos a la Presidencia de la República, con mira de inquirir si era de su gusto y no encontraban, dadas sus circunstancias, inconveniente alguno para aceptar también la Presidencia Honoraria del Congreso Eucarístico*”.<sup>892</sup> Le autorità civili, dichiarate “*Presidentes Honorarios del Congreso Eucarístico*”, furono:

Señor Ministro de Gobernación [vedere che non si dice nome, solo “Ministro de Gobernación”, dunque non era un privilegio alla persona, invece era per che aveva quel incarico civile], Señor Ministro de Guerra. Lic. Brenes· Córdoba (don Alberto). Sr. Calderón Muñoz (don Rafael). Dr. Durán (don Carlos). Lic Gutiérrez (don Ezequiel). Dr. [Fernández] Ferraz (don Valeriano). Lic. Fernández (don Máximo). Lic. Fuentes (don Francisco María). Señor Iglesias Castro (don

---

<sup>892</sup> *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, pp. 35-36.

Rafael), los cuales ocuparán puestos de honor en las sesiones privadas y públicas del Congreso, y en la Gran Procesión del último día del Congreso Eucarístico.

Tra questi si devono evidenziare tre nomi: Carlos Durán, Máximo Fernández e Rafael Yglesias Castro, ovvero i candidati alla presidenza della Repubblica per le elezioni del 1914. La loro nomina a “*Presidentes Honorarios*” rispondeva alle intenzioni di Stork di mantenere un buon rapporto con le autorità civili. Di questi tre, due avevano avuto nel recente passato dei problemi con la Chiesa. Durán era stato uno dei sostenitori di mantenere Thiel in esilio e Yglesias era stato il candidato che, mediante una frode elettorale, “aveva vinto” le elezioni del 1894 a scapito dell’“*Union Católica*”. Inoltre, durante la presidenza aveva vietato la partecipazione del clero alle elezioni politiche del Paese e l'utilizzazione di argomenti religiosi nella propaganda. Non erano proprio uomini che si caratterizzassero per una “fede” cattolica così eccelsa, per cui a quale scopo furono nominati “*Presidentes Honorarios*”? Semplice, Stork sin dall'inizio del suo incarico aveva cercato di non ripetere quanto successo ai tempi di Thiel. Consolidò, perciò, l'idea di mantenere buoni rapporti con il potere civile, posizione dimostrata con il suo comportamento con le autorità civili e con la richiesta al clero di non lasciarsi coinvolgere in politica. Per questa ragione, nominò i tre candidati alla presidenza della Repubblica “*Presidentes Honorarios*” per dimostrare in questo modo, che si auspicava una buona relazione con loro. Questo comportamento di Stork non era solo verso i candidati alla presidenza, ma anche con i membri del governo uscente, tanto che nominò “Presidente Honorario” anche Valeriano Fernández Ferraz, conosciuto krausista<sup>893</sup> e che era

---

<sup>893</sup> Il krausismo è una dottrina che difende la tolleranza accademica e la libertà di espressione contro il dogmatismo. Il krausismo si impernia su una conciliazione tra teismo e panteismo. Per quello non era accettato da parte della Chiesa cattolica.

Fernández Ferraz fu allievo della seconda generazione di krausisti spagnoli: Francisco Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate, Rafael María de Labra, Juan Una, Segismundo Moret, Alfonso



presentato nel libro che raccoglieva le memorie del Congresso come: “*Eminente sabio en Filosofía y Letras esclarecido pedagogo y actual Director de la Biblioteca Nacional.*” Quale era il motivo di questo invito a un uomo che dal punto di vista della fede cattolica era visto come panteista e deista? Per Stork era molto importante, era una maniera di dimostrare che tra la Chiesa e lo Stato i problemi con lui come vescovo del Costa Rica sarebbero scomparsi o almeno sarebbero stati minimizzati, perché avrebbe sempre cercato la cordialità tra le due istituzioni.

La cordialità tra questi uomini di politica, il vescovo, la “*Junta*” organizzatrice e lo stesso Congresso Eucaristico fu un fatto reale, anche se le personalità politiche non erano molto religiose. Il Segretario Generale scrisse il 9 agosto a Valeriano Fernández Ferraz e ai candidati alla presidenza della Repubblica, Carlos Durán, Máximo Fernández e Rafael Yglesias. La risposta dei quattro fu l'accettazione della nomina di “*Presidentes Honorarios del Congreso*”.<sup>894</sup> Il gruppo che organizzava il Congresso, quando ebbe le risposte dei candidati alla presidenza, scrisse di nuovo loro il 4 ottobre 1913, chiedendo:

muy encarecidamente a los Honorables señores Candidatos y Jefes de Partidos Políticos, que impartan sus órdenes e interpongan su autoridad con sus partidarios, a fin del Congreso Eucarístico, ni se hagan manifestaciones políticas de ningún género, ni se ostenten otras divisas

---

Moreno Espinosa, Romualdo Álvarez Espino, Luis Hermida, José María de Maranges y Tomás Romero de Castilla.

E. LEÓN, *El Krausismo en España: Teoría y Circunstancia*. Scaricabili dal sito: <<http://www.juntadeandalucia.es/educacion/vscripts/wginer/w/rec/3063.pdf>>.

<sup>894</sup> La risposta dei tre si trova in: *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, pp. 246-250. Tutti nominati al posto di “Presidente Honorario”, accettò la proposta della “Junta” che l’organizzava. Fernández Ferraz rispose l’11 agosto, Máximo Fernández il 19 agosto, Durán Cartín il 20 agosto e Rafael Yglesias l’8 settembre.

que la cruz constantiniana, con escarapela de color blanco y amarillo, por quienes quieran usarla.<sup>895</sup>

Questa richiesta dimostra il motivo per cui la Diocesi sollecitava i tre candidati alla presidenza della Repubblica ad essere Presidenti Onorari. La Chiesa voleva fermare almeno per cinque giorni la campagna elettorale, in maniera che queste date si dedicassero esclusivamente all'attività del Congresso e così "tutto il popolo" potesse commemorare e celebrare i 1600 anni dell'Editto di Milano.

Un altro fatto che attesta come il Congresso fu un evento che il vescovo utilizzò per cercare l'unione tra il mondo religioso, quello politico e la stessa società costaricana, fu la partecipazione delle donne. Il vescovo creò una "*Junta de Señoras*" che era così costituita: "*Presidenta: Doña Luisa A. de Rodríguez. Vicepresidenta: Doña Ema de Valverde. Secretaria: Señorita Sara Esquivel Pro-secretaria: Señorita Rosa Echeverría. Tesorera: Señorita Talía Carranza.*" Era un gruppo che insieme alle altre "*socias, en número de más de sesenta, de todas clases sociales, fueron declaradas Celadoras y tienen a su cargo buscar adhesiones y cumplir comisiones de ornato;*" così come sviluppare "*una serie de asuntos sociales referentes a la mujer católica, cuyas Memorias serán leídas en las sesiones públicas del Congreso Eucarístico. Los temas señalados por el Ilmo. Sr. Obispo, son los siguientes:*

- a) Apostolado Eucarístico de la mujer en el hogar.
- b) Primeras Comuniones de niños: modo de prepararlos.
- c) Vida Eucarística y vida social de la mujer.

---

<sup>895</sup> *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913, p.251.*

d) Obra de preservación y de perseverancia de las jóvenes, en las escuelas y colegios;

noviazgos, etc.

e) Vida Eucarística de las maestras cristianas.

f) Apostolado de la mujer en la sociedad, con respecto a:

1° Modas honestas y modas ridículas e inmorales.

2° Reuniones sociales.

3° Teatro.

4° Comercio pornográfico de novelas, tarjetas, etc.<sup>896</sup>

Oltre a questo, le donne parteciparono alla preparazione della processione di domenica 12 ottobre, fabbricando e decorando gli altari. Il fatto che rese questa partecipazione speciale, era la presenza delle mogli degli uomini che avevano governato, governavano e avrebbero governato il Paese. Qui si ricorderanno i casi più significativi, ovviamente senza citare tutti i nominativi delle partecipanti, iniziando dalla “*Presidente de la Junta de Señoras*”, donna Luisa Alvarado Carrillo, moglie di José Joaquín Rodríguez Zeledón, presidente della Repubblica nel periodo 1890-1894. Un'altra delle donne di riguardo fu la signora Cristina Rojas Román, incaricata dell'altare della chiesa della “*Virgen de la Merced*”. Cristina Rojas era la moglie di Manuel de Jesús Jiménez Oreamuno, fratello di Ricardo Jiménez Oreamuno, presidente del Costa Rica nel momento in cui si tenne il Congresso Eucaristico. Siccome Ricardo Jiménez non era ancora sposato<sup>897</sup> durante la sua prima amministrazione del 1910-

---

<sup>896</sup> *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, p. 37.

<sup>897</sup> Ricardo Jiménez Oreamuno nel momento che diventò presidente della Nazione l'8 maggio 1910, aveva una relazione sentimentale con Beatriz Zamora, “cortezana” molto conosciuta nella società giuseppina dell'epoca. Allora, per evitare i commenti salaci su Zamora, preferì non farla apparire negli atti pubblici e protocollari. Tempo dopo, precisamente nel 1928 e su consiglio dell'Internunzio Apostolico, Mgr. Guiseppe Fietta, Ricardo Jiménez e Beatriz Zamora si sposarono, in una cerimonia molto privata celebrata dallo stesso Internunzio Fietta.

1914, a Rojas Román, moglie di suo fratello, toccava “*el principal papel femenino en lo protocolario y lo social*”.<sup>898</sup>

Un'altra donna che partecipò attivamente alla preparazione del Congresso fu Ana María Guardia Mora, moglie di Rafael Calderón Muñoz. Dalla loro unione sarebbero nati vari figli, il più importante dei quali, Rafael Ángel Calderón Guardia, sarebbe diventato presidente del Paese tra il 1940-1944. Insieme a Manuel Mora (principale dirigente del Partito Comunista in Costa Rica) e Mgr. Víctor Manuel Sanabria Martínez, arcivescovo di San José, anni più tardi avrebbe redatto il “*Código de Trabajo*” e la “*Seguridad Social*”, due testi di ispirazione social-cristiana, sul modello di quella proposta di Leone XIII, che Calderón Guardia aveva conosciuto mentre studiava a Lovanio, Belgio<sup>899</sup>. Calderón Muñoz era nel 1913 deputato per San José e aveva fondato anni prima un partito politico chiamato “*Unión Democrática*”, gruppo politico di carattere cattolico.

---

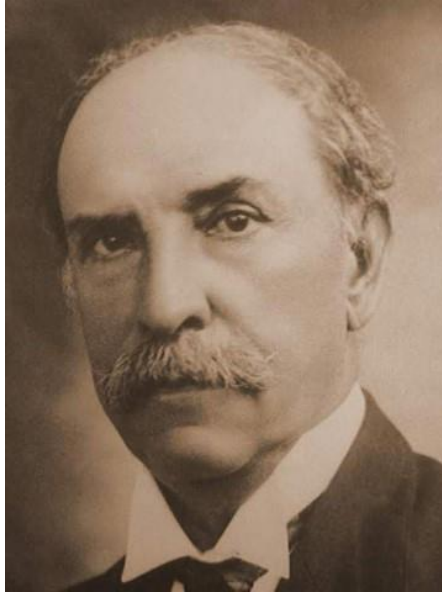
In: J. SÁENZ, J. FERNÁNDEZ e G. MUÑOZ, *Las primeras damas de Costa Rica*, ICE, San José, Costa Rica 2001, p. 539.

<sup>898</sup> SÁENZ, FERNÁNDEZ e MUÑOZ, *Las primeras damas de Costa Rica*, p. 538.

<sup>899</sup> Per capire meglio questa unione tra un governo di destra, la gerarchia della Chiesa cattolica e la sinistra costaricana si raccomanda leggere: M. PICADO, *Secretos de un Acuerdo. Monseñor Sanabria y Manuel Mora, junio de 1943*, EUNED, San José, Costa Rica 2013.

### Immagine # 25

**Ricardo Jiménez Oreamuno, presidente di Costa Rica tra 1910-1914, 1924-1928 e 1932-1936**



Fonte: <http://www.asamblea.go.cr/ca/Presidentes%20de%20la%20Asamblea%20Legislativa/Forms/DispForm.aspx?ID=131>

Questi esempi dimostrano che il Congresso venne organizzato secondo la volontà di Stork, un evento che univa religione, politica e società. Nel campo politico si cercò non solo la partecipazione dei candidati alla presidenza, ma anche dello stesso presidente della Repubblica.<sup>900</sup> Inoltre, vennero coinvolte anche le mogli dei principali esponenti politici del Paese, che parteciparono con un ruolo importante, dirigendo all'interno dello stesso Congresso i compiti destinati alle donne, gli incarichi per la preparazione degli altari e il ricevimento dei bambini che avrebbero fatto la prima comunione. Senza dubbio, Stork si aspettava che il Congresso diventasse un evento capace di dimostrare la pace e l'unione che permeava la società costaricana. La buona riuscita fu possibile grazie anche ai suoi collaboratori, tra cui Rosendo Valenciano.

---

<sup>900</sup> *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, p. 236.

Nel campo religioso si registrarono vari fatti importanti, tra cui bisogna ricordare le “*ponencias*” (relazioni), la prima comunione di più di 7.000 bambini e la processione del 12 ottobre. Il 9 ottobre, giorno di inizio del Congresso, le celebrazioni iniziarono alle 8:30 di mattina, con una messa celebrata dal Canonico Penitenziario Dott. José Badilla. Oltre a tutto il clero, erano presenti i membri del governo civile che avevano accettato il titolo di Presidente Onorario del Congresso Eucaristico: “*el Licenciado don Alberto Brenes Córdoba, Magistrado de la Corte Suprema de Justicia; el Dr. en Filosofía y Ciencias don Valeriano Fernández Ferraz y el Dr. Rafael Calderón, diputado católico ante el Congreso Nacional... el señor Primer Designado a la Presidencia de la República y diputado al Congreso Nacional, don Manuel de J. Jiménez.*”<sup>901</sup>

Il primo giorno si tenne una “*ponencia*” che registrò quattro principali conclusioni: la prima di santificare i giorni festivi, non solo la domenica, ma anche gli altri giorni importanti per la fede cattolica; la seconda chiedeva l’appoggio al giornalismo cattolico; la terza riguardava l’idea di creare delle biblioteche cattoliche, con “*libros honestos de piedad*”; la quarta e ultima affrontava il problema dell’alcolismo. Nella seconda “*ponencia*” le conclusioni riguardarono l’educazione religiosa nelle case di tutti i cattolici, nelle scuole e nei licei pubblici. Nella terza e ultima “*ponencia*”, aperta alla partecipazione delle donne, si parlò della comunione frequente, dei bambini, della creazione della confraternita di Santa Imelda, della pratica dell’orazione, dell’ora santa, delle confraternite del Santissimo Sacramento, del rosario, delle congregazioni mariane, dell’apostolato dell’orazione e delle associazioni religiose che pregano per le anime del purgatorio.

---

<sup>901</sup>*Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, p. 91.

Nell'ambito religioso le attività più importanti, oltre alle “*ponencias*”, furono la prima comunione di più di 7.000 bambini e la processione del 12 ottobre con il Santissimo Sacramento. La prima attività si sviluppò nel Parco Centrale, spazio che si trova davanti alla Cattedrale di San José. Per questa celebrazione l'organizzazione aveva predisposto che la messa sarebbe cominciata alle 7:30 della mattina, con il vescovo Stork chiamato a celebrare la messa, cose che avvennero senza alcun contrattempo. Per il pronto intervento in caso di improvvisi malori dei partecipanti, si era ottenuta la disponibilità dei seguenti medici: “*Dr. don Pánfilo J. Valverde, Dr. don Rafael Calderón Muñoz, Dr. don Constantino Herdocia, Dr. don Luis Paulino Jiménez, Dr. don Marcos Zúñiga, Dr. don Mariano Rodríguez, Dr. don José María Barrionuevo, Dr. don Justo Facio y Dr. don Roberto Fonseca Calvo.*” Oltre a loro si contava sull'aiuto della “*Corporación de Madres Católicas de Sión*”, che era composta da: “*Doña Julia Lara de Pacheco, doña Luisa de Rodríguez, doña Adela Herrán de González Víquez, doña Elena v. de Orozco, doña Carlota de Veiga, doña Julia Sáenz de Esquivel, doña Clementina L. de Echeverría y doña Clementina Bonilla de Lizano*”, quasi tutte parte dell'organizzazione del Congresso.

L'attività di conclusione del Congresso fu la Grande Processione tenutasi la mattina di domenica 12 ottobre. La messa cominciò alle 7:30 di mattina e alle 8:30 iniziò la processione che, per il grande successo che ebbe, fu catalogata come la Processione del giorno del “*Triunfo del Divino Jesús Sacramentado en Costa Rica*”. Le cronache scrissero che, tra le altre cose: “*toda la ciudad estaba engalanada, como antes se dijo, no hay ponderación cómo significar la magnificencia, la grandiosidad de ornamentación, en el camino que había de*

*seguir en su triunfo, el Divino Jesús Sacramentado.*”<sup>902</sup> La processione finì della seguente maniera:

Nada hubo que lamentar; ningún caso desagradable de importancia en esa insuperable Manifestación de amor a Nuestro Señor Jesucristo Sacramentado. Grandioso fué [sic] el triunfo: de tiempo a tiempo escuchábanse, o bien plegarias en alta voz, o bien los acordes de las Bandas Marciales, o bien las suaves notas de los Himnos Eucarísticos; y así, en el más completo orden, continuó la Procesión durante cuatro horas y media, hasta llegar a la Santa Iglesia Catedral a la 1 p. m.

Desde el atrio del magestuoso [sic] templo sobria y elegantemente decorado, se dió la última bendición por el Excelentísimo Señor Delegado Apostólico, después que el Ilmo. Señor Obispo Diocesano, hubo impartido la Indulgencia Plenaria, enviada por cable por su Santidad Pío X al Congreso Eucarístico, a aquella ingente multitud, verdadera o/a humana de creyentes que doblaron sus rodillas en señal de adoración, de Fe y de amor de Costa Rica al Divino Jesús Sacramentado.<sup>903</sup>

Come si è visto, l'importanza del Congresso Eucaristico fu dovuta al fatto di unire in un evento di carattere religioso tutta la società costaricana in tutte le sue classe sociali. Il chiaro proposito della gerarchia cattolica era stato quello di organizzare un evento che dimostrasse non il suo potere, ma la fede del popolo costaricano a quanto più sacro ci fosse nella fede cattolica, come era la devozione al Santissimo Sacramento. Senza dubbio il clero riuscì nel suo scopo, visto che oltre ai fedeli cattolici, al Congresso parteciparono i principali esponenti della politica. Stork e il suo gruppo organizzatore cercarono di dimostrare con il Congresso

---

<sup>902</sup> *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, p. 167.

<sup>903</sup> *Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, p. 176.



non solo l'importanza della fede cattolica, ma anche l'unione e la pace che si voleva consolidare tra la Chiesa cattolica costaricana e il Governo civile; proposito che Stork voleva realizzare per cancellare ogni residuo di lotta e dissidio rimanente tra le due istituzioni. Il suo scopo era quello di infondere la pace e la tranquillità, per poter sviluppare il suo principale desiderio episcopale che era quello di approfondire la pastorale del clero e dei fedeli costaricani. Fu così che Stork iniziò il suo compito alla guida della Diocesi del Costa Rica. Di seguito, però, si analizzeranno gli avvenimenti di una delle dittature più crudeli nel Costa Rica del XX secolo.

**Immagini # 26**  
**“Congreso Eucarístico” di 1913, San José, Costa Rica**



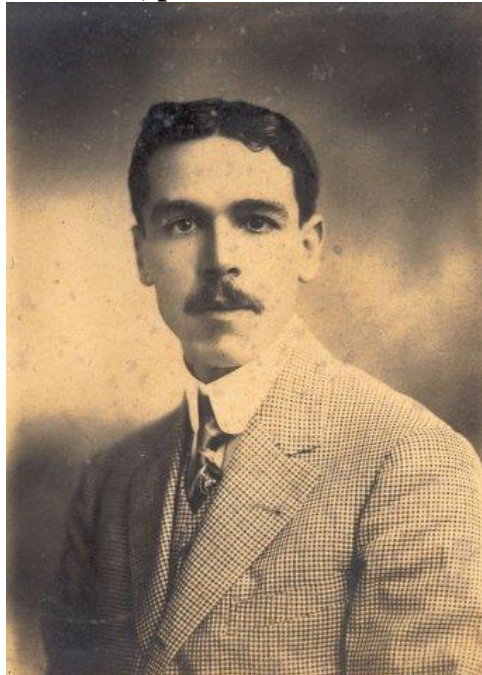
Fonte: Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias 201, 209, 229, 241, 242 e 251.

### **5.1 La dittatura dei “Tinoco” e la posizione della Chiesa cattolica costaricana nel periodo 1917-1919**

Il 27 gennaio 1917 il governo di Alfredo González Flores veniva deposto mediante un Colpo di Stato operato dal Ministro della Guerra, Federico Tinoco. Con questo fatto cominciò una dittatura che si protrasse per più di due anni, dal 27 gennaio 1917 al 20 agosto 1919. Quale fu la posizione della gerarchia Cattolica costaricana e dello stesso clero di fronte all'emergenza? Fu indifferente a quanto succedeva nel Paese oppure prese posizione?

#### **Immagine # 27**

**Alfredo González Flores, presidente di Costa Rica tra 1914-1917**



Fonte:

[http://cihac.fcs.ucr.ac.cr/index.php?option=com\\_phocagallery&view=category&id=5:colecciongonzalezfmgm&Itemid=59](http://cihac.fcs.ucr.ac.cr/index.php?option=com_phocagallery&view=category&id=5:colecciongonzalezfmgm&Itemid=59)

Mentre Mgr. Stork cercò di mantenersi estraneo alla situazione, il suo clero non agì nella stessa maniera. La gerarchia della Chiesa cattolica mantenne il silenzio durante il periodo dittatoriale, tanto che Stork non espose mai pubblicamente critiche contro la dittatura di Tinoco. Tutto questo nonostante che Tinoco e i suoi avessero mandato in esilio un sacerdote

e perseguitato altri due; uno di questi morì e l'altro, benché ferito, venne ugualmente incarcerato. Il vescovo, seguendo la sua ferrea visione di non immischiarsi in litigi con il governo civile, preferì il silenzio allo scontro aperto con la dittatura. Questa posizione di Stork fu permanente durante il suo governo episcopale, come ricorda Esteban Sánchez:

La llegada de Alfredo González Flores al poder en 1914 y sus pretensiones de transformación estructural llegaron a convertirse en un parteaguas en la historia de Costa Rica. No obstante, la Iglesia mantuvo una distancia táctica hacia el poder político representado por este herediano, pero sin generar un congelamiento de su participación. En este sentido, la política fue vista desde la oficialidad de la Iglesia como una “decisión” autónoma del poder civil, siempre y cuando no se pusiera en entredicho la relación entre los poderes civil y religioso.<sup>904</sup>

L'intenzione di Stork di evitare qualsiasi confronto con il potere civile venne dimostrata quando il vescovo partecipò nella cerimonia nel “*Castillo Azul*”, che confermava la candidatura di Tinoco alla presidenza della Repubblica. Quella partecipazione gli valse la critica dell'ex sacerdote Jorge Volio, che si trovava in esilio per aver dimostrato pubblicamente il suo rifiuto alla dittatura. Sebbene Stork volesse mantenersi neutrale e non affrontare il governo, il clero prese posizione, parte a favore e parte contro il governo di Tinoco.

Il silenzio del vescovo non fu tuttavia seguito dal clero diocesano. I sacerdoti, mediante la pubblicazione di opuscoli oppure di articoli su quotidiani, dimostrarono alcuni il loro sostegno a Tinoco, altri il rifiuto verso il suo modo di governare. Una parte del clero

---

<sup>904</sup> E. SÁNCHEZ, Esteban. *La guía espiritual en tiempos de cambio. La inserción de la Iglesia católica en la dinámica sociopolítica en Costa Rica (1913-1921)*, «*Revista Estudios*» (29), 2014. Scaricabili dal sito: <<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/viewFile/17813/17365>>, p. 23.

protestava a causa della situazione in cui versava il Paese per la mancanza di beni necessari.

Il clero fece pubblica la propria preoccupazione sulla rivista «*El Mensajero del Clero*»:

La situación, nada favorable se presenta. Todo el mundo se queja, y con razón, de la escasez y carestía de víveres. Parece increíble que la empleomanía y otras cosas que nos reservamos, y en un país esencialmente agrícola, nos pongan en la necesidad de importar maíz, frijoles, arroz, etc. Como la acción del Evangelio es admirablemente progresista, y salvadora de la sociedad en todo sentido, no estaremos fuera de quicio los Curas, si aconsejamos a los feligreses el fomento de la agricultura. Cruzarnos de brazos en este tiempo, sería un crimen de lesa patria.<sup>905</sup>

Il malessere del clero era palpabile già a soli quattro mesi dall'arrivo al potere di Tinoco. Quello sul “*El Mensajero del Clero*” sarebbe stato il primo di tanti commenti da parte dei sacerdoti della diocesi contro la dittatura. I principali sacerdoti che manifestarono contro i “*Tinoco*” furono: Salomón Valenciano, Ramón Junoy, Jorge Volio (ex-sacerdote, ma sempre vincolato alla Chiesa cattolica) e Ricardo Rodríguez. La dittatura trovò invece un sostenitore nella voce di Rosendo Valenciano sul giornale “*Acción Social*”. Valenciano, approfittando del suo ruolo di editorialista del giornale, scagionava da ogni colpa i “*Tinocos*” riguardo alla crisi dei generi alimentari. Per Valenciano, i colpevoli erano i produttori agricoli, che avevano elevato il prezzo dei beni al consumo fino a tre/quattro volte il loro prezzo reale, non per colpa della dittatura. In un articolo pubblicato dal giornale di Valenciano si scriveva che: “*la verdadera cuestión social entre nosotros está planteada por una injusticia tremenda,*

---

<sup>905</sup> La Situación. *El Mensajero del Clero*. Mayo de 1917. P. 120. Citato da: SÁNCHEZ, *La guía espiritual en tiempos de cambio. La inserción de la Iglesia católica en la dinámica sociopolítica en Costa Rica (1913-1921)*, p.23.

Inoltre, Sánchez aggiunse: “Precisamente a partir de mayo de 1917 comenzó a resquebrajarse la relación entre sectores intelectuales y sociales que apoyaron el golpe. Se puede especular que la Iglesia, desde su editor encargado del periódico oficial (el presbítero José Badilla Cordero) estuviese aprovechando esto para iniciar una crítica sobre lo económico. La crítica continuó en el número de junio de *El Mensajero del Clero*, pero enfatizando el tema de los grandes beneficiarios de la crisis: los comerciantes mayoristas. Quest’ultimo in: “Notas. La situación”, *El Mensajero del Clero*, junio, 1917. P 144.

*usuraria y abominable, que desde hace dos años se viene cometiendo franca y descaradamente con los obreros y jornaleros: LA INJUSTICIA DEL SALARIO*".<sup>906</sup> Il religioso diede il suo appoggio ai Tinoco, non solo nel momento in cui questi detenevano il potere: una volta esautorati, Valenciano continuò a sostenere il loro operato, come si vedrà nel prossimo capitolo.

**Immagine # 28**  
**Federico Tinoco Granados, dittatore di Costa Rica tra 1917-1919**



Fonte: <http://www.nacion.com/ancora/2009/marzo/22/ancora1910482.html>

Rosendo Valenciano non fu l'unico religioso a manifestare le sue idee politiche durante il periodo della dittatura. Suo cugino, Salomón Valenciano, sacerdote anche lui, rese pubblica la sua posizione, in opposizione al governo e venne arrestato per aver partecipato alla ribellione del febbraio 1918. In seguito a questo fatto, Rosendo Valenciano scrisse sul giornale "*La Acción Social*" un articolo che chiedeva una amnistia per i prigionieri:

---

<sup>906</sup> Camino de nuestra amargura. *Miror*. La Acción Social. 21 de mayo de 1918. P.5 In: J.A. MUÑOZ, *La Iglesia católica y los Tinoco. Caso de Pbro. Ricardo Rodríguez Elizondo*, Tesis de Licenciatura en Teología, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica 1998, p. 141.

El Gobierno del señor Tinoco acaba de pasar por una ruda prueba, con la rebelión última, es verdad: pero es también cierto a la luz del día y según el criterio de todos los ciudadanos honrados, que es ésta, brillantísima ocasión de ejercer paternalmente su autoridad y captarse la mayor simpatía de sus amigos, el respeto de todos, y la gratitud de sus enemigos, si procede paternalmente y perdona sin restricciones a sus enemigos políticos.<sup>907</sup>

Poco tempo dopo lo stesso Valenciano scrisse di nuovo chiedendo l'amnistia per i prigionieri, in special modo per suo cugino. Il 17 marzo 1918, tre giorni dopo la prima manifestazione Valenciano scrisse:

Así se justifica ante la lógica más severa, que un buen Gobierno, trate de reprimir pronta y eficazmente, cualquier revuelta cívica de ambiciosos, atolondrados o díscolos ciudadanos; pero así se comprende también que los Gobiernos que creen poder vivir del sistema de la fuerza y la dureza, se equivocan de medio a medio, y a la postre, con ese oscuro criterio, ni hacen Gobierno, ni procuran tampoco la paz, ni fomentan el progreso y caminan vendados por la fuerza, hacia los despeñaderos del abismo.<sup>908</sup>

Le suppliche di Valenciano e il sostegno di altri personaggi influenti, convinsero il dittatore Tinoco a liberare Salomón Valenciano insieme ad altri prigionieri politici nel 1918. Il fatto, però, non determinò la fine dei problemi tra il clero cattolico e la dittatura dei Tinoco. Nel piccolo villaggio di Atenas, in provincia di Alajuela, la voce di un prete di nome Ricardo Rodríguez Elizondo si ergeva periodicamente contro il governo. Rodríguez Elizondo accusava la dittatura dei Tinoco di governare con mano di ferro, di essere la responsabile

---

<sup>907</sup> Por la amnistía. La Acción Social. 14 de marzo de 1918. P 2. In A. CASTRO, *Movimientos sociales y represión del Estado en la dictadura de Tinoco. 1918-1919*, «Diálogos Revista Electrónica de Historia» Número especial 2008, scaricabili dal sito: <<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/2008/especial2008/articulos/06-politica/64.pdf>>, p. 26.

<sup>908</sup> Por la amnistía (II). La Acción Social. 17 de marzo de 1918. P 2. In: CASTRO, *Movimientos sociales y represión del Estado en la dictadura de Tinoco. 1918-1919*, p. 26.

della situazione economica del Paese e di essere un governo illegale poiché imposto con un colpo di Stato.

A ragione di queste critiche la dittatura di Tinoco fu implacabile con Rodríguez. Venne dichiarato “*reo revolucionario*” e ricercato dalle forze di polizia. In varie occasioni il prete riuscì a fuggire, una volta nascondendosi in un boschetto di bambù ed un'altra consegnando la propria sottana a un uomo conosciuto come “*Huesito*”, mentre lui approfittava della confusione per darsi alla fuga. Nel 1918, Rodríguez, stanco di fuggire, si consegnò alle autorità civili dichiarando che: “*estoy haciendo mal, yo ya me voy a entregar, a ver que culpa tengo yo. A ver que pecado he cometido yo y que me castiguen*”.<sup>909</sup> Rodríguez venne portato a San José dove venne bastonato con “*50 palos primero, después le dieron otros 25 palos*”<sup>910</sup>. Successivamente Rodríguez venne rilasciato e poté fare ritorno alla parrocchia di Atenas, dove “*continuó orientando a su feligresía acongojada y sufriente*”, a cui diceva “*¡no hagan caso a esas bajezas de los gobernantes, actúen bien en conciencia! Eso es solo lo que importa, ya Dios compesará*”.<sup>911</sup>

Nella Settimana di Pasqua del 1918, due uomini, “Chichi” Tamayo y Rafael Blanco, provocarono il sacerdote Rodríguez, sparando due petardi durante una processione del Santissimo. Rodríguez li affrontò e li rimproverò; ottenne in cambio che i due lo denunciassero alle autorità e informassero gli sbirri di Tinoco, che trovarono così il motivo per imprigionarlo di nuovo. La dittatura ottenne nuovamente la possibilità di zittirlo e anche questa volta Rodríguez fu punito “*a palos*”. Il sacerdote, però, questa volta non si salvò dalla

---

<sup>909</sup> MUÑOZ, *La Iglesia católica y los Tinoco. Caso de Pbro. Ricardo Rodríguez Elizondo*, p. 144.

<sup>910</sup> MUÑOZ, *La Iglesia católica y los Tinoco. Caso de Pbro. Ricardo Rodríguez Elizondo*, p.145.

<sup>911</sup> MUÑOZ, *La Iglesia católica y los Tinoco. Caso de Pbro. Ricardo Rodríguez Elizondo*, p. 147.



punizione: le ferite riportate lo portarono alla morte il 31 maggio 1918. Quale fu la reazione della gerarchia della Chiesa cattolica costaricana alla morte del suo sacerdote?

Mgr. Stork non si scomodò neppure questa volta per dimostrare il proprio dissenso verso il comportamento dei Tinoco. Non intervenne mai pubblicamente sulle punizioni inflitte a Rodríguez e sulla sua tragica morte causata dalle bastonate ricevute dagli sgherri del governo. Inoltre, Stork non si pronunciò mai non solo su quanto successo a Rodríguez, ma neppure sulla posizione assunta da Salomón Valenciano, del quale si sapeva che quando venne incarcerato “*recibió alrededor de doscientos azotes de vara y se le dejó sin comer casi cinco días seguidos. Tampoco, durante cuatro días no le fue permitido ir al excusado, por lo que tuvo que hacer sus necesidades en la celda en la que estaba preso.*”<sup>912</sup> Il silenzio di Stork fu totale, come afferma Ramón Junoy nel suo scritto “*Satrapía*” (più avanti si parlerà di questo documento): “*Llegó el día. Se reunieron veintiséis sacerdotes. Ni una palabra ni un recuerdo para aquellos dos infelices cohermanos*”. Per la gerarchia ecclesiale costaricana e per lo stesso governo, Rodríguez morì a causa di un cancro allo stomaco. Per Stork il clero che si opponeva alla dittatura era abbandonato a sé stesso. Il vescovo non avrebbe mai fatto nulla per i sacerdoti dissidenti. La sua visione di rapporto con lo Stato, di non cercare né procurarsi problemi con le autorità civili, gli impediva di prendere posizione. Se un prete abbandonava la linea ufficiale della Curia, rimaneva solo, perché il vescovo non avrebbe mai appoggiato coloro che non avessero rispettato le sue disposizioni. A dimostrazione di questo, anche Jorge Volio e Ramón Junoy sarebbero rimasti soli.

---

<sup>912</sup> E. OCONTRILLO, *Los Tinoco: 1917-1919*. 2da ed. San José, Editorial Costa Rica 1982, pp. 84-85.

Volio e Junoy dimostrarono il loro ripudio alla dittatura dei Tinoco attraverso due pubblicazioni. Volio pubblicò un testo intitolato “*El año funesto*” e Junoy “*Satrapía*”<sup>913</sup>. I due si videro obbligati ad abbandonare il Paese durante il periodo della dittatura e, come era da prevedere, Stork non fece né disse nulla a loro favore. È vero che Volio aveva abbandonato il ministero sacerdotale nel 1915, ma era sempre considerato un prete, lui stesso si ricordava come un “*Soldado de Cristo*”. Dall’esilio a Panama pubblicò il documento “*El año funesto*”, precisamente il 15 febbraio 1918. Il testo aveva come punto centrale l’origine del colpo di Stato, di come i Tinoco avevano “vinto” le elezioni del 1917. Volio ricordava, inoltre, che il governo di Woodrow Wilson non aveva riconosciuto quello di Tinoco come presidente del Costa Rica. Ciononostante, Volio non scrisse quasi nulla del rapporto tra la Chiesa cattolica

---

<sup>913</sup> Questi due testi furono raccolti in un solo libro pubblicato nel 2014 da Esteban Sánchez. Su Jorge Volio, Sánchez scrive di lui che:

fue una figura política e intelectual de la sociedad costarricense durante la primera mitad del siglo XX. Realizó sus estudios en Bélgica a partir de 1903; tras su regreso a Costa Rica en 1910, su inquietud intelectual y social siguió en aumento. Comenzó de forma activa en las letras, tras fundar la revista *La Nave*, en 1911. Sin embargo, pasó a otra etapa de su vida cuando se convirtió en soldado en Nicaragua tras la invasión estadounidense en 1912.

Este acontecimiento marcó profundamente su vida. Le hizo entrar en otros escenarios sociales y políticos, que estaban muy lejos de ser solamente un sacerdote nombrado en la administración de alguna parroquia. Por dicha participación fue suspendido durante un año de no poder ejercer el ministerio, luego, a partir de 1915 colgó los hábitos, no obstante, siempre mantuvo como base ideológica la doctrina social de la Iglesia. Este cartaginés se mantuvo activo en las letras durante toda su vida, publicando trabajos de muy diversa índole, entre ellos se pueden incluir *El León de Judá* de 1903 y *Contrato de empréstito* de 1922.

Tras involucrarse en el movimiento opositor a la dictadura tinoquista, fue exiliado en Panamá en 1917, desde donde, unido a otros enemigos de los Tinoco, emprendió su labor militar para derrocar la dictadura. Luego de esta experiencia, se mantuvo activo en la política costarricense, hasta llegar a fundar en 1923 el Partido Reformista, que se caracterizó por sus posiciones sociales favorables a los tuvo otras acciones que le generaron un costo a su carrera, como la alianza con Ricardo Jiménez Oreamuno (1859-1945) para las elecciones de 1924, o su participación en el intento de golpe de Estado de 1932 conocido como el Bellavistazo. Acabó su servicio a la sociedad como director de los Archivos Nacionales entre 1940 y 1948.

Su Ramón Junoy, scrive Sánchez:

Nacido en la ciudad de Barcelona, España, venía de una familia liberal y anticlerical. Aunque inició una carrera universitaria en medicina en su ciudad natal, cuando la estaba finalizando tuvo un giro importante en su vida. Tras declinar el seguir con una carrera en la medicina, se trasladó a la siempre complicada administración de las almas. Su formación de clérigo la obtuvo en Ecuador, para luego arribar a Costa Rica, tierra que asumió como propia y donde murió mientras ejercía como cura párroco de San Rafael de Ojo de Agua, en la provincia de Alajuela. Desde su arribo a tierras costarricenses, demostró un ojo crítico de los acontecimientos políticos. Al igual que Jorge Volio, estuvo involucrado en el movimiento antitinoquista, y tras la finalización de esta coyuntura, apoyó las diversas causas políticas y sociales que ayudaban a los sectores desfavorecidos de la época. L’informazione si trova in: *Jorge Volio y Ramón Junoy. El año Funesto y Satrapía*. E. SÁNCHEZ (ed), San José, Costa Rica, UNED 2014. Pp. IX-XV.

e la dittatura. L'unico dettaglio sul tema riguardò l'accettazione di Stork del nuovo panorama politico. Secondo Volio, Stork “*violentando su conciencia y pasando por encima de los Sagrados Cánones, apoyó resultamente al usurpador y estuvo en persona en el Castillo Azul a recibir la ovación oficial de la candidatura; que en fin no fue sino el 21 de setiembre de 1917*”.<sup>914</sup> Dopo questo riferimento Volio non tornò più a parlare della Chiesa cattolica costaricana.

Anche Ramón Junoy scrisse il suo lavoro mentre si trovava in esilio a Panama. Nel suo caso, il testo venne pubblicato solo tempo dopo la caduta della dittatura. Il testo, oltre a presentare i fatti accaduti, si occupava anche di digressioni filosofiche sulla realtà di quel momento in Costa Rica. Inoltre, per dare forza ai propri argomenti, Junoy Sonsalve utilizzò testi biblici e personaggi della storia come Nerone. Lo stesso titolo del testo “*Satrapía*” era una chiara allusione alla storia persiana, dove un “*sátrapo*” era la persona che possedeva tutto il potere, cosa che succedeva in Costa Rica con la dittatura dei Tinoco. La gerarchia della Chiesa cattolica, specialmente nella figura del vescovo Stork, era tra le più attaccate da Junoy. Il vescovo era accusato di essere “*complaciente hacia la dictadura*” e di non “*defender a sus miembros [ai sacerdoti] que se mostraron críticos ante el autoritarismo tinoquista*.”<sup>915</sup>

Sin dall'inizio del testo Junoy Sonsalve esprime le sue critiche su Stork. Inoltre, menzionava che il Costa Rica era caduto “*en las garras de dos ignorantes sin entrañas, que en una repentina evolución, saltaron de la taberna al sillón presidencial, del tapete verde a las oficinas del Estado, del trato con el hampa del burdel a las refinadas superfluidas de*

---

<sup>914</sup> SÁNCHEZ, Jorge Volio y Ramón Junoy. *El año Funesto y Satrapía*, p. 12.

<sup>915</sup> SÁNCHEZ, Jorge Volio y Ramón Junoy. *El año Funesto y Satrapía*, p. XIX.

*nuestra culta sociedad*”.<sup>916</sup> Con questa informazione si ha un panorama molto chiaro della realtà che Junoy aveva incontrato mentre era in Costa Rica.

Nella prima parte del documento è presente un attacco molto forte al comportamento di Mgr. Stork e del prete Rosendo Valenciano. Per Junoy, i due religiosi erano responsabili di quanto era successo ai sacerdoti che erano stati imprigionati. Junoy spiegava la maniera in cui Salomón Valenciano aveva partecipato alla “rivolta” di Rogelio Fernández Güell: “*El Padre Salomón se encontraba en Orotina, veraneando, cuando Rogelio pasaba para Puntarenas para copar la población. Rogelio invitó al P. Salomón a que lo acompañara; y éste, creyendo poder encontrarse en alguna refriega y poder prestar alguna utilidad, tomó los Santos Oleos y aceptó la invitación de Rogelio.*” Sconfitti i sovversivi: “*Al regresar Salomón a Orotina, a las pocas horas, unos oficiales lo apresaron y lo condujeron a la capital, encerrándole en el cuartel de la Artillería.*”<sup>917</sup> Di Rodríguez, Junoy scrive che, per usare “*el pulpito*” per arringare i fedeli contro la dittatura fu punito per due volte a bastonate. La seconda volta, dopo essere uscito dal carcere, incontrò Federico Tinoco (conosciuto come Pelico), dittatore del Costa Rica. In quell’occasione:

Rodríguez salió del palacio con el alma herida y con la bilis revuelta en toda su sangre.

-Si usted está enfermo, le dijo don Pelico, le concedo por cárcel el palacio episcopal o el convento de la Dolorosa.

Un policía lo acompañó al Padre al palacio episcopal, y el señor Obispo creyó más oportuno que pasara a la Dolorosa. Fue la segunda loza que acabó de aplastar el espíritu de Rodríguez. Llegó a la Dolorosa casi en estado agónico. Los padres, después de prodigarle todas las atenciones y

---

<sup>916</sup> SÁNCHEZ, Jorge Volio y Ramón Junoy. *El año Funesto y Satrapía*, p. 55.

<sup>917</sup> SÁNCHEZ, Jorge Volio y Ramón Junoy. *El año Funesto y Satrapía*, p. 61.

consuelos que les fue posible, gestionaron el permiso para conducirlo al P. Rodríguez a Atenas, temerosos de que muriera en el convento<sup>918</sup>.

Secondo Junoy, il comportamento di Stork era inammissibile. Junoy Sonsalve rimproverava il vescovo chiedendogli come, in nome del potere, si potesse “*encarcelar y martirizar a los sacerdotes de Cristo ¡Admirable precedente! Y los Padres, los Pastores, los defensores del Clero; dónde están? ¡Ah! ¡No perturbéis su digestión que las estrellas caerían de sus órbitas!*”<sup>919</sup> Gli attacchi al clero non finivano qui. Junoy riteneva responsabile e complice il clero che appoggiava la dittatura, citando il prete Rosendo Valenciano:

Me aseguran que el ilustre canónigo afirma, que la flagelación a su primo (Salomón Valenciano) se llevó a cabo por equivocación. Así probablemente se expresaría Judas cuando le hablaban del Cristo amarrado a la columna.

Yo no diría nada si don Rosendo fuera un clérigo de cuarta o quinta línea o beneficio como yo; pero el canónigo hace ya años que luce su faja morada o semicolor y el canónigo ha tenido siempre las pretensiones incapacitadas de enarbolar la bandera de la Religión y de ser el brazo director de la acción católica en Costa Rica; don Rosendo -dicen los cuatro que le jalean sus esperpentos- representa el estado intelectual del Clero, cuando don Rosendo "no representa ni la edad que tiene".

Don Rosendo ha tenido el buen humor de querer meter siempre la mano en la olla curial haciendo y deshaciendo, nombrando y dando de baja, intrigando y riendo, dejando en todas sus obras un reguero de basura. No hay asunto, acontecimiento, u objeto, que al pasar por el tamiz de la boca, la pluma o las patas del ilustre, no salga tiznado.<sup>920</sup>

---

<sup>918</sup> SÁNCHEZ, Jorge Volio y Ramón Junoy. *El año Funesto y Satrapía*, p. 63.

<sup>919</sup> SÁNCHEZ, Jorge Volio y Ramón Junoy. *El año Funesto y Satrapía*, p.60.

<sup>920</sup> SÁNCHEZ, Jorge Volio y Ramón Junoy. *El año Funesto y Satrapía*, p. 65.

Junoy accusava Valenciano di essere complice di Tinoco. Secondo Ramón Junoy:

Don Rosendo le había prometido a Joaquín Tinoco [fratello di Federico, presidente del Paese] que en el periódico La Verdad no se escribiría una palabra contra el Ministro ni contra el Gobierno de los Tinoco. ...los Tinoco, habrían podido cometer todos los crímenes del inmundo, y La Verdad (?) para cumplir su promesa, se habría hecho solidaria de todos los desmanes. Ahora nos explicamos el silencio prometido por el ilustre ante una tiranía soez y despótica<sup>921</sup>.

Tutte le accuse rivolte da Junoy erano giuste. Stork, che si presentava come un pastore alla ricerca del dialogo e occupato nell'educazione del clero e che si era proclamato un vescovo vicino ai suoi sacerdoti, preferì il silenzio piuttosto di attirarsi le antipatie del potere civile, potere con il quale non voleva avere nessun problema. Secondo il vescovo, solo la pace con il governo civile poteva portare a buon porto la sua pastorale e la sua visione di Chiesa cattolica nella società. Non gli importò che, per raggiungere questo scopo, dovette pagare un alto prezzo, con il sangue di due suoi sacerdoti. Non c'è nessun dubbio, invece, che Valenciano fosse complice della dittatura, non tanto per averne giustificato gli atti, quanto per aver taciuto le tante ingiustizie da essa causate. Sui giornali dove pubblicava i suoi articoli, non fu mai presa posizione contro la dittatura, al punto che su *“La Acción Social”* si pubblicarono solo poche righe sulla punizione inflitta a Rodríguez: *“Sigue mejor de sus dolencia el presbítero don Ricardo Rodríguez”*. La gerarchia cattolica costaricana tacque e quasi non prese posizione di fronte alla dittatura, e tutto questo perché Stork non voleva avere contrasti con il potere civile per paura di essere espulso come era successo a

---

<sup>921</sup> SÁNCHEZ, Jorge Volio y Ramón Junoy. *El año Funesto y Satrapía*, p. 66.

Thiel, al punto da disinteressarsi del destino di preti contrari al governo dittatoriale dei Tinoco.

## **6. Conclusioni**

Questo capitolo è una dimostrazione del nuovo rapporto tra la Chiesa costaricana, lo Stato e la Santa Sede dopo gli avvenimenti del decennio del 1880. Lo Stato voleva controllare la gerarchia cattolica, per trovare in essa un'istituzione sempre “amica”, collaboratrice e alleata in ogni azione che il governo civile avesse intrapreso. Il vescovo non voleva perdere la sua fetta di potere nella società, potere a cui ambiva non tanto per sé stesso, ma per la salvezza dei fedeli, che potevano essere salvati mediante il buon consiglio e la buona attenzione da parte della Chiesa, secondo il parere del vescovo. Da Roma arrivavano sempre indicazioni che chiedevano di cercare i mezzi necessari perché la Chiesa trovasse il proprio spazio nel nuovo ordine sociale, spazio da ritagliare nell'ambito dell'educazione pubblica.

Il caso della partecipazione attiva del clero e dello stesso vescovo nell'elezione del 1889 dimostrò che la Chiesa cattolica cercava un nuovo assetto nel panorama politico e sociale del Costa Rica dopo i fatti del 1884. Sia il vescovo, con il suo discorso d'appoggio al candidato liberale (Ascensión Esquivel Ibarra) che il clero che si schierava con il candidato di “matrice cattolica” (José Joaquín Rodríguez Zeledón) dimostravano l'intenzione di trovare nel vincitore (qualunque fosse) le garanzie di cui la Chiesa cattolica aveva bisogno, un ambito che garantisse la stabilità, il rispetto e la più importante unione tra le due istituzioni. Si è arrivati a questa conclusione dopo aver analizzato i fatti. Thiel era consapevole della visione massonica e liberale di Esquivel Ibarra, ma lo appoggiò comunque, senza rimproverare il clero che invece appoggiava pubblicamente il rivale, José Joaquín Rodríguez. Come

intendere l'operato del vescovo, che da un lato invitava a votare per il candidato liberale e dall'altro autorizzava i suoi sacerdoti a fare propaganda pubblica per l'altro? La risposta è che Thiel era immerso, per proprio desiderio, in un doppio gioco. Mentre dava l'adesione a Ibarra, il suo clero lavorava con zelo per la vittoria di Rodríguez. Con questo comportamento Thiel si garantiva la fiducia del vincitore: se fosse stato Esquivel Ibarra gli avrebbe ricordato il suo pubblico appoggio; se fosse stato Rodríguez, gli avrebbe detto che il clero era stato parte importante della sua vittoria, grazie alla pubblica propaganda sostenuta dagli stessi pulpiti durante le messe. Questo caso d'interferenza della gerarchia cattolica costaricana nella politica rispose alla necessità di recuperare i "diritti persi" a causa delle leggi emanate tra il 1883 e il 1886. Da quest'idea nacque il "*Partido Unión Católica*", che, secondo i suoi dirigenti, sia sacerdoti che laici, voleva dare alla Chiesa il posto che gli si addiceva nella società costaricana.

La nascita, lo sviluppo e la partecipazione del "*Partido Unión Católica*" nella politica costaricana furono una risposta alla posizione della gerarchia della Chiesa cattolica costaricana in seguito agli avvenimenti accaduti dopo il 1883. Il programma politico e sociale del partito aveva l'intenzione di inserire "di nuovo" la fede cattolica nel panorama politico e sociale del Paese, messo in pericolo, secondo i cattolici, dai liberal-massoni. Per la gerarchia cattolica l'unica maniera di contrastare i liberali-massoni, era quella di creare un partito politico che partecipasse alle elezioni, dimostrando così la forza politica della Chiesa, sufficiente per garantire una vittoria. L'apparizione di questo partito non rispondeva a un fatto isolato della Chiesa cattolica costaricana. I suoi stessi sostenitori dichiaravano che il loro progetto politico rispondeva ad una visione generale del cattolicesimo mondiale. Ad esempio, Thiel conosceva l'esistenza del partito cattolico "*Zentrum*" e come i laici che lo



costituivano avessero indirizzato al Papa una lettera. In essa si ricordavano le parole di Leone XIII che invitava gli uomini ad unirsi non solo nella preghiera, ma anche nell'azione per espandere e consolidare in tutto il mondo il regno sociale di Cristo, Regno sociale che i membri della Unión Católica riscontravano nella politica e nella vita sociale del Paese. Per questa ragione, uno dei principali scopi del partito era quello di restituire il controllo della Chiesa cattolica sull'educazione pubblica, che era una maniera di consolidare il regno sociale di Cristo nella società.

Il partito partecipò alle campagne elettorali non per scatenare una “rivoluzione” politica in Costa Rica, ma per recuperare quanto si credeva di aver perso con le leggi del 1883, 1884, 1885 e 1886. Questa presenza aveva lo scopo di attaccare il modello economico che i liberali avevano realizzato nel Paese, quello agro esportatore. Thiel per dimostrare che il discorso della sua Lettera Pastorale “*El Justo Salario*” non era un'idea solo sua, “prese” l'Enciclica “*Rerum Novarum*”, per esprimere l'ideale di società e il ruolo che dovevano avere i governanti per garantire il bene di tutti. Quando Thiel si rese conto che il suo discorso nella “*Justo Salario*” e la partecipazione del partito cattolico si erano trasformati in un problema tra cattolici e liberali (tra i quali non poteva contare nessun alleato politico), preferì lasciare la vittoria ai suoi rivali, sempre e quando questi gli assicurassero le garanzie per la Chiesa. Thiel scelse la “sconfitta” elettorale ad una nuova persecuzione che i politici avrebbero potuto riservargli come capo visibile della Chiesa. In questo modo, la gerarchia della Chiesa cattolica costaricana e il governo della nazione “firmarono” un trattato di pace, per evitare futuri dissapori tra le due istituzioni. Dopo questo avvicinamento, il rapporto tra Chiesa e Stato sarebbe stato più cordiale. Non che non ci fossero problemi, ma questi non furono più

a livello di gerarchia, ma si svilupparono in maniera “isolata” tra membri delle due istituzioni a titolo personale.

La classe dirigente del Paese, che fosse quella del decennio del 1880, o quella che giunse al potere nel 1890 e vi rimase fino al 1917 non desiderava veramente un processo di laicizzazione o secolarizzazione della società costaricana, nemmeno quando si promulgarono le leggi “contro” la Chiesa cattolica. In nessun momento si cercò una vera separazione dalla dirigenza o la base della Chiesa cattolica, ma bensì quello che si cercava era il controllo sia sul leader (il vescovo) che sui membri più importanti del clero. Dimostrazione di questo è la legge che vietava la partecipazione del clero alla politica e il concordato che si volle firmare nel 1894. La legge, in realtà, non vietò mai l'intervento del clero in politica e ciò che proibì fu l'utilizzazione del pulpito e di simboli religiosi per propositi politici. Ad esempio, vietò di usufruire del pulpito durante la messa per dare informazione contro oppure a favore di un determinato candidato. Allo stesso modo fu vietata la presenza come istituzione della Chiesa cattolica nei processi elettorali, con il proposito di cancellare ogni possibilità che si formasse un nuovo partito politico di carattere cattolico guidato dai sacerdoti. Questo per l'ovvio motivo che la pietà popolare spingeva la gente a votare secondo le indicazioni del clero cattolico. Inoltre, un'ennesima dimostrazione che il governo aspirava più ad un controllo della gerarchia del clero locale che ad una secolarizzazione del Paese, veniva dal fatto che i partiti si lamentavano della partecipazione del clero alla politica quando esso era contro i loro candidati, ma quando si dimostrava a favore non dicevano nulla. Non era quindi un vero processo di secolarizzazione e di laicizzazione della società, ma solo di controllo per i membri più importanti della Chiesa cattolica locale; non si deve dimenticare che il clero continuò a partecipare alla politica dopo il 1894: la tabella n°21 dimostra come ben 13

sacerdoti, nonostante la riforma della Costituzione, furono eletti deputati varie volte fra il 1894 e il 1936.

Il concordato che si voleva firmare nel 1894, rispondeva più a un interesse particolare del governo costaricano per controllare la Chiesa che a un trattato tra due parti che cercavano di rimettere in ordine gli elementi di rilievo per i due enti. La Santa Sede fu molto chiara nel rifiutare il testo. Il documento era inaccettabile sia per essere confuso sia perché fissava elementi che non erano competenza di un concordato. Inoltre, non dava alla Chiesa le garanzie che questa aveva sempre cercato al momento di firmare un concordato. Ottenuta questa risposta da Roma, il governo costaricano abbandonò l'idea di firmare un nuovo trattato con la Santa Sede.

L'elezione di Mgr. Juan Gaspar Stork a vescovo di Costa Rica significò, per la prima volta nella storia della Chiesa cattolica costaricana, una lotta tra le tre parti del clero della Diocesi. A questa elezione parteciparono tre gruppi che coesistevano all'interno del clero, uno vicino al governo, un altro guidato dai costaricani che volevano un vescovo nazionale, ma non proposto dallo Stato e il terzo gruppo, formato da quei sacerdoti che avevano studiato a Roma e conosciuto come "*los romanos*". Questo ultimo gruppo acquisterà maggior peso con gli anni a dimostrazione del consolidamento del processo di romanizzazione del clero costaricano, concetto che sarà analizzato con più profondità nel capitolo VIII. Alla fine s'impose la scelta di Roma, che era quella di trovare un candidato che fosse gradito al governo e quindi alla maggioranza del clero. Predominò così la candidatura del tedesco paolino Juan Gaspar Stork, che diventò il terzo vescovo della diocesi. Il nuovo vescovo fissò il suo episcopato su due linee pastorali, che furono educare il clero e coinvolgere il popolo

nella fede. Per questa ragione Stork tralasciò ogni partecipazione in politica ed evitò qualsiasi contrasto con il governo.

Una dimostrazione di questo furono i fatti del “*Liceo de Heredia*” e l’opposizione di una sezione del clero alla dittatura dei Tinoco. Stork non condannò mai il tipo di educazione che si dava nel Liceo. Forse, fu lui a suggerire a Valenciano le critiche che questi espresse, ma si tratterebbe di entrare nel campo delle ipotesi. Ciò che si sa è che Stork non redasse nessun comunicato e non espresse opinione alcuna sulla questione o su quanto si insegnava al “*Liceo de Heredia*”. È prevedibile che Stork fosse contro quel tipo di educazione ma, fedele alla propria linea di non causare frizioni con le autorità statali, non intervenne. Si può dire lo stesso sul caso dei sacerdoti che si opposero alla dittatura dei Tinoco. Anche se Stork fosse stato critico sui Tinoco, con il suo comportamento li approvò, visto che tacque sempre sugli abusi commessi dalla dittatura non solo contro il clero, ma anche contro il popolo costaricano. Stork non prese mai posizione contro i Tinoco, neppure quando si trattava di difendere i sacerdoti che soffrivano l’espulsione dal Paese o che venivano torturati, come nel caso di Salomón Valenciano e Ricardo Rodríguez che presero parte alla resistenza attiva contro i Tinoco. Sembra che Stork avesse ricevuto l’autorizzazione al suo modo di procedere da Roma stessa, perché nei testi controllati negli archivi vaticani e nell’archivio della Diocesi di San José non si è trovato nessun documento nel quale la Santa Sede lo rimproveri di quanto fatto e non detto durante questi due anni di funesti avvenimenti.

Come è stato visto e spiegato, Stork organizzò il Sinodo e il Congresso Eucaristico per due motivi: il primo, stabilire come doveva essere il comportamento del clero e, secondo, far giungere ai fedeli il discorso pastorale, attraverso la partecipazione di tutto il popolo cattolico costaricano. Il sinodo, come si è detto, aveva una propria funzione, che era quella

di modellare il comportamento del clero della diocesi, un clero che per Stork oltre ad avere un comportamento religiosamente corretto, doveva agire in maniera virtuosa, senza creare problemi tra i suoi stessi appartenenti e con le autorità politiche. Alla stessa maniera, Stork mediante il Sinodo cercò di avvicinare il clero costaricano a Roma, come dimostrato dalle basi del testo sinodale, indicate nel documento “*Concilio Plenario Latinoamericano*” celebrato a Roma nel 1899.

Il Congresso Eucaristico del 1913 si tenne con l'intenzione di rafforzare la fede dei cattolici della nazione, mediante l'adorazione di quanto più sacro ci fosse nella fede cattolica, il Santissimo Sacramento. Stork e il gruppo organizzatore cercarono ed ottennero la partecipazione di tutte le classi sociali del Paese. Il clero ebbe una partecipazione importante, ma si ottenne anche l'adesione della classe politica e delle donne dell'alta società costaricana. Anche le classi più povere vennero coinvolte in due maniere, mediante la costruzione degli altari e la decorazione delle strade, e nelle celebrazioni come elemento attivo, esempio di cui fu la moltitudine di bambini chiamati alla prima comunione. Alla cerimonia parteciparono 7.000 bambini, ricchi e poveri insieme. L'obiettivo di Stork venne così compiuto: per almeno quattro giorni il Paese si fermò intorno al Congresso Eucaristico, avvenimento aperto a tutti per assistere al Congresso e pregare il Santissimo.

Infine, dopo lo sviluppo del presente capitolo, sorge un dubbio: perché se nel tempo della vacanza della Diocesi chi guidò la sede episcopale scriveva costantemente a Roma, Stork non lo fece? Anzi, proprio per questo silenzio, nel 1908 arrivò in Costa Rica Mgr. Cagliero, primo Delegato Apostolico in Costa Rica, Honduras e Nicaragua. L'unione tra il cattolicesimo costaricano e Roma nell'episcopato di Stork si verificò tanto nel Sinodo come nel Congresso Eucaristico, due avvenimenti che si originarono da idee provenienti da Roma,

l'uno sotto l'egida del Concilio Plenario Latinoamericano e l'altro sotto la spinta delle feste Costantiniane del 1913.

## **VI Capitolo: Dal ritorno costituzionale alla fine del liberalismo in Costa Rica. Stato e Chiesa dal 1919 al 1936**

### **1. Introduzione**

Nel IV capitolo l'argomento principale riguarderà quanto accadde in Costa Rica nel periodo 1919-1936. Si prende come data d'inizio l'anno 1919 perché il 13 agosto di quell'anno Federico Tinoco consegnò il potere civile a Juan Bautista Quirós, fatto che marcò la fine della dittatura dei Tinoco e quindi un cambiamento nel rapporto tra Chiesa-Stato. Si passò infatti da una relazione con una dittatura sanguinosa, ad una relazione con il rappresentante di un governo scelto democraticamente. Si arriva fino al 1936 per essere l'ultimo anno di studio.

I punti che nel capitolo vengono svolti sono i seguenti: 1) il rapporto tra la Santa Sede, il governo civile e il governo della Diocesi di San José nel periodo di transizione dalla caduta della dittatura dei Tinoco all'elezione di Julio Acosta come nuovo presidente democratico del Costa Rica (periodo tra il 1919 e l'8 maggio 1920). 2) Le relazioni tra queste tre istituzioni durante i sedici anni successivi, dove le relazioni sono in apparenza cordiali e dove il generale clima storico giocò a favore dell'avvicinamento. 3) Per concludere, gli ultimi argomenti consideratori guarderanno la collaborazione dei vescovi per contenere la partecipazione del clero in politica e gli orientamenti anticomunisti tanto dei vescovi che del clero contro un nemico comune ai cattolici e governi liberali: il comunismo. Questi temi percorrono l'intero periodo compreso tra il 1920 e il 1936.

Lo scopo principale del presente capitolo è quello di dimostrare come, durante gli ultimi 16 anni presi in esame in questo studio, si ebbero mutamenti nel rapporto Stato-Chiesa, che

vennero considerati rilevanti successi. Il primo di tali successi fu l'unione tra le due istituzioni per legittimare un sistema politico ed economico che prevaleva nel Paese sin dagli ultimi tre decenni del secolo anteriore. Questo risultato fu reso evidente dalla partecipazione del clero nella politica liberale, così come dall'appoggio ecclesiastico al modello economico esistente. In effetti dopo il vescovo Thiel i vertici del cattolicesimo costaricano non formularono mai una critica contro il modello agro esportatore. Infine, si analizzerà l'unione tra liberali e cattolici e il loro successo nella lotta contro il comunismo. Un'ennesima dimostrazione, questa, della stretta relazione intercorrente in questo periodo tra Stato e Chiesa, uniti contro un modello politico ed economico che si proponeva diverse cose rispetto a quelle che si erano stabilite in Costa Rica.

## **2. Un rapporto “molto cordiale” fra il governo civile e la gerarchia cattolica nel Costa Rica dal 1919 al 1936**

Sebbene la dittatura dei Tinoco sia stata di breve durata, viene però ricordata come la più sanguinosa e crudele nella storia del Costa Rica. Nel 1919, anno della sua caduta, si può dire che quasi la totalità della popolazione costaricana la osteggiava. Il suo sviluppo, come bene lo lascia intendere la storica Ana María Botey, fu propiziato da banchieri, grandi possidenti e dal proprietario della “*Compañía Bananera*” e della ferrovia in Costa Rica, lo statunitense Mainor Cooper Keith. Nel vedere in pericolo la loro posizione per la politica di intervento dello Stato costaricano durante l'amministrazione di Alfredo González Flores, diedero tutto il loro appoggio a Federico Tinoco e a suo fratello José Joaquín per l'organizzazione di un colpo di stato.<sup>922</sup> Il governo Tinoco, però, perse subito l'appoggio popolare a causa della crisi

---

<sup>922</sup> A. M. BOTEY, *Costa Rica entre guerras 1914-1940*, Editorial Universidad de Costa Rica, (Cuadernos de Historia de las instituciones de Costa Rica, 6), San José, Costa Rica 2005, p. 90.



generata dalla Grande Guerra, per la crudeltà dimostrata contro la popolazione e per la sua condizione spuria: trattava infatti di un governo mai riconosciuto dall'amministrazione del presidente Wilson<sup>923</sup> degli Stati Uniti che lo aveva delegittimato, nonostante la posizione dello stesso Dipartimento dello Stato, che affermava l'amicizia tra Tinoco e gli Stati Uniti. Wilson non accettò mai Tinoco come capo del Costa Rica.<sup>924</sup> La posizione intransigente del presidente americano e l'omicidio di suo fratello José Joaquín, spinsero Federico Tinoco a rinunciare all'incarico di Presidente della Repubblica e a lasciare che fosse Juan Bautista Quirós a finire il suo mandato. Il periodo presidenziale si doveva concludere nel 1923. Nemmeno questa circostanza, però, poté realizzarsi, visto che gli Stati Uniti si rifiutarono di riconoscere Quirós. Questo fatto e il movimento rivoluzionario che si stava sviluppando nella parte Nord del Paese, spinsero a indire le elezioni per un nuovo presidente secondo le norme costituzionali del Paese. Di fronte a questi fatti la posizione del vescovo del Costa Rica, Mgr. Stork, fu la stessa che aveva mantenuto durante la dittatura, ossia il silenzio.

Le elezioni presidenziali si tennero nel mese di dicembre 1919 e decretarono la vittoria di Julio Acosta, candidato del partito "*Constitucional*", che ebbe la meglio su José María Soto Alfaro (fratello di Bernardo Soto Alfaro, il presidente che permise il rientro in patria di Mgr. Thiel nel 1886) del partito "*Demócrata*". In questo partito si erano raccolti alcuni simpatizzanti del dittatore Tinoco, tra i quali il prete Rosendo Valenciano. La circostanza non provocò l'intervento del vescovo Stork, che preferì soprassedere e pubblicare solamente una dichiarazione sulla "*paz social y el control político*" mediante "*la disciplina, la autoridad, la obediencia y la paz*".<sup>925</sup> Il silenzio di Stork si spiega con la sua volontà di non

---

<sup>923</sup> E. OCONITRILLO, *Los Tinoco 1917-1919*, Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica 2011, p. 205.

<sup>924</sup> BOTEY, *Costa Rica entre guerras 1914-1940*, p. 90.

<sup>925</sup> J. A. QUIRÓS, *El obispado de San José en su periodo final. Un análisis histórico de la vida diocesana de San José de Costa Rica de 1901 a 1920*, Ediciones CECOR, San José, Costa Rica 1995, p. 203

volersi immischiarsi in politica. Ne è dimostrazione il silenzio mantenuto durante la campagna elettorale del 1919 e al momento del cambio di governo l'8 maggio 1920, con la nomina di Julio Acosta eletto presidente in maniera democratica.

Questo comportamento del vescovo non venne seguito da tutto il suo clero. Rosendo Valenciano e Ramón Junoy parteciparono attivamente alla contesa elettorale. Il primo a favore del gruppo denominato “*Tinoquista*” e il secondo di quello chiamato la “*Restauración*”, che era composta dal gruppo rivoluzionario che riuscì ad allontanare dal potere i Tinoco. Il sacerdote Valenciano era conosciuto per la sua posizione tradizionalista e molto legata al potere civile. Costui e altri membri vicini ai Tinoco resero pubblica la loro posizione sul giornale cattolico chiamato “*La Verdad*”. Questo periodico sostenne il partito “*Democrático*”, il quale presentò un candidato opposto a Julio Acosta, José María Soto Alfaro. Secondo Rosendo Valenciano e suoi colleghi politici, erano loro a rappresentare: “*los elementos honrados de la Administración anterior*”, ragion per cui meritavano il voto.<sup>926</sup> Durante il periodo della campagna elettorale il quotidiano pubblicò tutti i giorni attacchi contro Acosta, che veniva accusato di avere l'appoggio del governo del Nicaragua che rispondeva agli interessi degli Stati Uniti.<sup>927</sup> Inoltre, si rimarcava il fatto che Acosta era teosofo e non aveva idea di come governare.<sup>928</sup> Tutti dicevano che il proprietario del

---

<sup>926</sup> E. OCONITRILLO, *Julio Acosta. El hombre de la providencia*, Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica 1991, p. 146.

<sup>927</sup> Come bene ha spiegato Oconitrillo, l'unione tra “*revolucionarios*” e “*Tinoquistas*” con i militari centroamericani fu una costante durante il periodo della dittatura. Ad esempio, si era a conoscenza dell'appoggio dato ai “*revolucionarios*” dal Presidente del Nicaragua Chamorro, che “*había hecho más de un negocio con armas que les había vendido y revendido*”. Dall'altro canto si può affermare lo stesso, poiché “*el gobierno tinoquista tuvo a sus órdenes a muchos altos militares y soldados centroamericanos como Santos, Cabezas, Aguilera, Amaya, etc*”. Ciò dimostra che gli argomenti dei “*demócratas*” appartenevano alla retorica elettorale, visto che disponevano di appoggi con i militari centroamericani simili ai “*rivoluzionari*”. OCONITRILLO, *Julio Acosta. El hombre de la providencia*, p. 146.

<sup>928</sup> OCONITRILLO, *Julio Acosta. El hombre de la providencia*, p. 146.

quotidiano era il prete Valenciano: difficile stabilire la realtà delle cose; in ogni caso era evidente il coinvolgimento del sacerdote nella politica nazionale.

D'altra parte, il prete Ramón Junoy, membro del gruppo che appoggiava Julio Acosta, fu collaboratore del giornale "*El Hombre Libre*". Questo periodico difendeva i principi espressi dai costaricani che avevano preso le armi contro la dittatura dal confine con il Nicaragua: "*Constitucionalidad y Sanción*".<sup>929</sup> Oltre a questa proposta il giornale invitava a sottoporre alla giustizia coloro che avevano commesso crimini contro la popolazione civile e contro gli stessi rivoluzionari. La propaganda politica del giornale è testimoniata dal numero del 7 novembre 1919, dove si sottolineava tra le altre cose, come fosse ben ricevuto il candidato Julio Acosta in diverse parti del Paese, come a Tibás, in provincia di San José e come avesse ricevuto l'adesione di personalità di prestigio della Repubblica. Il gruppo perseguiva due mete, la prima di portare alla presidenza della Repubblica Julio Acosta e la seconda di far giustizia contro il gruppo criminale che aveva preso il potere dopo il colpo di stato del 27 gennaio 1917. Per ottenere questo scopo, nella stessa pubblicazione del 7 novembre, il giornale "*El Hombre Libre*" pubblicò due articoli, nei quali si reclamava giustizia. Il primo era un *mea culpa* da parte di Enrique Fonseca Zúñiga, che riconosceva la sua partecipazione al colpo di Stato, atto per il quale chiedeva perdono e per il quale, però, sollecitava una giusta punizione per tutti coloro che vi erano stati coinvolti. Inoltre in quel numero si diede notizia degli abusi compiuti da vari giudici della Repubblica durante la dittatura, ragion per cui si chiedeva la loro sostituzione con giudici realmente equanimi.<sup>930</sup>

---

<sup>929</sup> OCONITRILLO, *Julio Acosta. El hombre de la providencia*, p. 137.

<sup>930</sup> «El hombre Libre» 7 de noviembre de 1919. San José, Costa Rica. Año I, N° 64.

In questo caso, è importante notare non tanto quale sacerdote si trovasse dalla parte giusta o dei vincitori, ma di dimostrare la partecipazione del clero in politica, sia che stesse difendendo la “parte onesta della dittatura” o la posizione dei “*revolucionarios*”. Senza dubbio, era una dimostrazione di quella realtà che sia il governo civile sia quello ecclesiale dovevano affrontare, il coinvolgimento del clero in politica. Nonostante le norme stabilite dalla Santa Sede, i divieti da parte del governo civile e i costanti richiami dei vescovi a non prendere posizione nelle campagne elettorali, i religiosi continuavano a partecipare alla vita politica. Alla fine della contesa risultò trionfatore il gruppo dei simpatizzanti di Julio Acosta, che durante la sua amministrazione si comportò in maniera imparziale, con i suoi continui appelli alla pace e alla concordia tra i costaricani, tanto da essere catalogato come un uomo: “*providencial, en la paz, en la guerra. En la revolución o en la política. En el triunfo o en la derrota*”.<sup>931</sup> Per questa ragione Rosendo Valenciano non fu perseguitato né accusato per il suo appoggio ai Tinoco. Dopo la vittoria di Acosta, Valenciano poté proseguire con il sacerdozio senza problemi di sorta. Lo dimostra la scelta dello stesso presidente della Repubblica, Julio Acosta, che lo nominò Presidente della “*Junta administradora del Asilo Las Mercedes*” in sostituzione del sacerdote Agustín Blessing che aveva rinunciato a seguito della sua nomina a Vicario Apostolico di Limón.<sup>932</sup>

## **2.1. 1920-1936, un periodo di unione tra Chiesa e Stato: i favori dei governi civili alla Chiesa**

In questi 16 anni il rapporto fra le due istituzioni fu di cordialità e collaborazione. Ad esempio, durante questo periodo il governo civile continuò ad elargire alla Chiesa cattolica

---

<sup>931</sup> OCONITRILLO, *Julio Acosta. El hombre de la providencia*, p. 527.

<sup>932</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*. Cartera de Beneficencia, decreto N° 109 del 26 de enero de 1921. Primer Semestre del año de 1921, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1921.

costaricana la sua quota di denaro indirizzata non solo ai vescovi, ma anche alle parrocchie bisognose, al Capitolo della Cattedrale, al seminario, alle missioni e alle opere di carità volute dalla Chiesa. Alla stessa maniera il governo collaborò all'espansione delle attività religiose proposte dal governo ecclesiastico. Ad esempio, donò il terreno per la costruzione delle future case episcopali a Limón, Alajuela e nella stessa San José per i nuovi vescovi nominati dopo il 1921. Inoltre, non lesinò riconoscimenti agli ultimi due vescovi della diocesi: i monsignori Thiel (vedere immagine # 29) e Stork, qualificandoli come costaricani veri, amanti della pace e del bene del Paese. Sotto questo profilo non vi era nulla di strano che un presidente liberale come Ricardo Jiménez partecipasse come massima autorità civile alla incoronazione della Madonna degli Angeli, alla messa celebrata dall'Arcivescovo di San José, Mgr. Rafael Ottón Castro Jiménez, assieme all'Internunzio della Santa Sede Mgr. Carlo Chiarlo, al vescovo di Alajuela Mgr. Antonio Monestel e al Vicario Apostolico di Limón Mgr. Agustín Blessing nel 1926 (vedere immagine # 30).

Si esaminerà ora i casi più rappresentativi degli aiuti offerti dal governo civile alla Chiesa cattolica. Alla fine del 1920 morì il vescovo Juan Gaspar Stork, precisamente il 12 dicembre, a Colonia, in Germania, dopo la sua seconda visita Ad Limina a Roma. Giunta questa informazione in Costa Rica, sia il governo civile che quello ecclesiastico decisero di riportare nella sua “nuova” patria il corpo del vescovo. Il governo civile pagò il trasporto della salma del vescovo, che giunse al porto di Limón il 18 gennaio 1921. Successivamente, con un treno speciale, organizzato per l'occasione dal governo del Paese, i resti del vescovo arrivarono quella stessa notte a San José. I funerali del vescovo si svolsero il 20 gennaio, ma già dal giorno prima il governo civile aveva decretato che:

Con el objetivo de que los empleados públicos del orden administrativo puedan asistir a los actos de funeral y entierro de los restos del Ilustrísimo y Reverendísimo doctor don Juan Gaspar Stork, Obispo que fue de esta Diócesis, los cuales se efectuarán mañana en el Santa Iglesia Catedral.

#### ACUERDA.

Declarar de asueto ese día para dichos empleados con excepción de aquellos cuyas funciones por su naturaleza no puedan suspenderse<sup>933</sup>.

Questa scelta del governo civile dimostra il grado di unione raggiunto dai vertici delle due istituzioni, e in special modo rispetto all'onore che si stava tributando ai vescovi tedeschi che avevano lavorato per lo sviluppo del Paese. L'idea aveva un antefatto: la determinazione presa del governo per la celebrazione del centenario dell'indipendenza di Costa Rica che fu celebrato in 1921. Per quell'anno e per motivo dell'occasione, il governo voleva fare un tipo di enciclopedia dei personaggi più importanti della storia patria. Già nell'impostazione dell'opera era prevista la celebrazione dell'attività del vescovo precedente:

I. Que para la celebración del Centenario de nuestra Independencia la más noble y elevada idea corresponde a la historia de nuestra civilización durante la centuria que termina.

II. Que durante la época expresada uno de los principales factores de nuestra civilización fue el Ilmo. Y Rmo. Sr. Don Bernardo A. Thiel, por sus labores bien conocidas y apreciadas dentro y fuera del país.

Il governo poi decretò:

---

<sup>933</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*. Cartera de Gobernación, decreto N° 29 del 19 de enero de 1921, Primer Semestre del año de 1921, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1921.

Artículo 1° La Representación Nacional se asocia al homenaje que con motivo del Centenario se hará a la memoria del Ilmo., y Rmo., Sr. Don Bernardo A. Thiel a que declara Benemérito de la Patria.

Artículo 2° Asígnese del Erario Público La suma de cinco mil colones como contingente de la Nación para el monumento que con tal objeto se erigirá.

Artículo 3° Cuando las condiciones del Erario Público lo permitan se hará por cuenta del Estado una edición de la obra literaria y científica del ilustre prelado.<sup>934</sup>

Di tutte queste proposte del governo giunse a buon fine solo la costruzione del monumento al vescovo, che esiste ancora e si trova nei giardini della cattedrale di San José. Qui non è tanto importante stabilire se il governo compì o no quanto aveva promesso, ma segnalare come, durante il periodo liberale della storia costaricana, i governanti non si rifiutarono di dichiarare “*Benemérito de la Patria*” un vescovo cattolico e di disporre dei soldi del “*Tesoro Público*” per costruirgli un monumento. Questo comportamento del governo non deve essere letto solo come la testimonianza della cordialità esistente tra le due istituzioni, ed infatti per la Chiesa il fatto servì a dare forza alla figura del vescovo, nell’ambito dell’importante processo di romanizzazione. Questo intervento del governo consentiva di consolidare nei fedeli la figura del vescovo come un uomo giusto ed in grado di guidare il gregge dei cattolici. Il processo di rafforzamento delle modalità di presenza della Chiesa in Costa Rica avveniva anche grazie al riconoscimento che lo stesso governo civile di stampo liberale aveva concesso al vescovo defunto venti anni prima.<sup>935</sup>

---

<sup>934</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*. Poder Legislativo, decreto N° 4 del 25 de mayo de 1921. Primer Semestre del año de 1921, Edición Oficial, Imprenta Nacional. San José de Costa Rica 1921.

<sup>935</sup> Si costruì un monumento anche a monsignor a Stork nel 1930. In quell’opportunità il presidente Cleto González Víquez catalogò il prelado come un “costarricense genuino” che, grazie al suo modo d’essere, si era

Nell'ambito del centenario dell'indipendenza dell'America Centrale, la Santa Sede fece un "favore" al governo costaricano, decretando nel 1921 la creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica.<sup>936</sup> Questa decisione staccò le diocesi del Paese dall'Archidiocesi del Guatemala, determinando che i vescovi costaricani avrebbero risposto del loro comportamento solamente a Roma. La risoluzione di Roma fu accolta con molto piacere nel clima creato dalle commemorazioni per l'indipendenza del Paese. Per questa ragione, quando si comunicò la pubblicazione delle bolle papali che annunciavano la creazione di una autonoma provincia ecclesiastica e le nomine dei nuovi vescovi, il governo civile diede sollecitamente l'*exequatur* ai documenti pubblicati dalla Santa Sede.<sup>937</sup>

---

facilmente appropriato delle idee e delle abitudini del popolo costaricano. Un popolo al quale diede tutto dai soldi al suo spirito di aiuto e collaborazione per più bisognosi.

In: «El Mensajero del Clero» Discurso del señor Presidente de la República Loc. Don Cleto González Víquez. San José, setiembre de 1930, número 9, año XLIII. Pp. 319-321.

<sup>936</sup> Su questo tema si parlerà più profondamente nel capitolo VIII, perché la creazione della Provincia Ecclesiastica rispose alla politica della Santa Sede svolta dal delegato apostolico Mgr. Giovanni Cagliero e quindi dall'Internunzio, monsignor Giovanni Marengo.

<sup>937</sup> Le date di pubblicazione degli "*exequatur*" furono: il 15 luglio per la bolla che creava la Provincia Ecclesiastica del Costa Rica divisa in: Archidiocesi di San José, Diocesi di Alajuela e Vicariato Apostolico di Limón. Il 16 luglio per la bolla che nominava Rafael Ottón Castro Jiménez, primo arcivescovo di San José. Il 21 luglio 1921 per quella che decretava Antonio Monestel vescovo di Alajuela. In: BNCR, *Leyes y Decretos*. Cartera de Culto, decreto N° 118, del 15 de julio de 1921, N° 119, del 19 de julio de 1921 N° 120, del 21 de julio de 1921. Segundo Semestre del año de 1921, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1921.



### Immagine # 29

#### Inaugurazione del monumento a Mgr. Thiel, San José, Costa Rica, 1923



Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias 199.

Il buon rapporto tra le istituzioni si registrò in ogni ambito. All'inizio del 1922 venne annunciata la morte di Papa Benedetto XV e il governo civile il 23 gennaio di quell'anno dichiarò il lutto nazionale: "*Que durante tres días a contar de mañana, permanezca enlutado el Pabellón Nacional enlutado y a media asta en todas las edificios públicos del Estado.*"<sup>938</sup> Questa scelta del governo non solo deve essere vista come un'azione diplomatica di uno Stato amico della Santa Sede. Il governo di Acosta voleva rafforzare l'idea che non avrebbe mai osteggiato la Chiesa cattolica, al punto da cercare un'alleanza con questa. Durante il periodo

<sup>938</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*. Poder Legislativo, decreto N° 126 del 23 de enero de 1921, Primer Semestre del año de 1922, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1922.

di campagna elettorale il giornale “La Verdad” aveva pubblicato costantemente attacchi contro Julio Acosta per la sua religiosità. Lo testimonia la pubblicazione del 30 novembre 1919, dove si scriveva:

Nosotros no hacemos campaña de política religiosa: no: pero como la inmensa mayoría del país es católica, queremos garantías francas, no de prebendas, ni de gollerías, sino de reconocimiento terminante de los derechos y solo de los derechos de los católicos en la enseñanza de la Religión; o sobre esto, nada a permitido el señor Acosta.<sup>939</sup>

Il giornale affondava su questo tema anche perché era risaputo da tutti che Julio Acosta era un teosofo. “La Verdad” lo ribadì in un nuovo articolo del 3 dicembre 1919, nel quale venivano esposti i sette peccati di Acosta. Il settimo, appunto, affrontava la sua religiosità: “*Siendo teósofo, los costarricenses no pueden estar tranquilos en sus convicciones religiosas*”.<sup>940</sup> La gerarchia cattolica costaricana, così come la Santa Sede, non avevano però nulla da reclamare contro Acosta. Durante il suo periodo presidenziale il governo pagò il trasferimento della salma del vescovo Stork dalla Germania; diede l’*exequator* alle bolle che creavano la Provincia Ecclesiastica del Costa Rica e che nominavano tre nuovi vescovi con sede nel Paese; donò il terreno e anche il denaro per l’edificazione dei nuovi palazzi episcopali dei neo-vescovi del Costa Rica<sup>941</sup>; inoltre, invece

---

<sup>939</sup> OCONITRILLO, *Julio Acosta. El hombre de la providencia*, p.153.

<sup>940</sup> OCONITRILLO, *Julio Acosta. El hombre de la providencia*, p. 153.

<sup>941</sup> Ne è un esempio la lettera della “Secretaria de Fomento República de Costa Rica”, che scrisse al prete della diocesi di Alajuela, José del Olmo che:

“Acuso recibido de su atenta comunicación de fecha cuatro de los corrientes, en las que por encargo del señor Obispo de esa Diócesis se dirige a esta Secretaría en solicitud de un Ingeniero Arquitecto para que levante los planos de un edificio adecuado para el Palacio Episcopal, como también de la fachada nueva y de las torres de la Santa Yglesia [sic] Catedral.

En contestación me es grato manifestar por su digno medio, al señor Obispo que, hoy mismo he dado las ordenes [sic] del caso al Director General de Obras Publicas [sic] para que proceda de acuerdo a su deseo. Así mismo, aprovecho esta oportunidad para hacerle saber que esta Secretaria [sic] atiende con mayor gusto a cualquier insinuación que a bien tienda a hacerle.”

di punire Rosendo Valenciano, testa pensante di “*La Verdad*” il giornale che durante il periodo elettorale aveva avversato il presidente ora in carica, lo nominò presidente della “*Junta administradora del Asilo Las Mercedes*”. Per concludere, lo stesso Acosta propose al Congresso Nazionale, il quale accettò il 15 maggio 1923 che: “*Amplíese el presupuesto de la Cartera de Hacienda correspondiente al presente año en la suma de cinco mil colones para la erección del monumento a la memoria del Ilmo., y Remo., señor doctor don Bernardo Augusto Thiel*”.<sup>942</sup> Il medesimo Acosta decise:

Declárese oficial el acto de la inauguración antes dicha [inaugurazione del monumento a monsignor Thiel], invítase para que concurren al mismo, a los miembros de los Supremos Poderes, al Cuerpo Diplomático y Consular acreditado en el país, a los funcionarios del orden administrativo a la Municipalidad de San José y al público en general.<sup>943</sup>

Questi interventi del presidente e del governo in generale che accettava quanto da lui proposto, dimostravano i rapporti di cordialità tra le istituzioni. La Chiesa restituì queste dimostrazioni di amicizia in diverse maniere. Ad esempio, il nuovo vescovo di Alajuela Mgr. Antonio Monestel, scrisse una lettera al nuovo segretario di Culto, il signor José Andrés Coronado, dove gli comunicava il suo compiacimento per la nomina a questo incarico.<sup>944</sup> Di nuovo, non siamo di fronte solo ad un’azione diplomatica, ma alla dimostrazione delle scelte distensive di quel presidente che in origine aveva risvegliato tanti dubbi solo per essere considerato un teosofo. Infine, durante il suo periodo presidenziale si accettò Mgr. Angelo

---

In: Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela. Fondo Monseñor Monestel, 1922. Documentos recibidos. San José, 6 de octubre de 1921. N° de documento 000301010238.

<sup>942</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, decreto N° 29 del 15 de mayo de 1923, Primer Semestre del año de 1923, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1923, p. 418.

<sup>943</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, decreto N° 31 del 3 de octubre de 1923, Segundo Semestre del año de 1923, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1923, p. 430.

<sup>944</sup> Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela. Fondo Monseñor Monestel, 1922. Documentos recibidos. San José, 29 de marzo de 1922. N° de documento 000301020237.

Rotta come il nuovo Internunzio Apostolico in Costa Rica, Honduras, Nicaragua y El Salvador nel 1922.<sup>945</sup> Con questo provvedimento senza dubbio si allontanavano i timori che ci potessero ancora essere su come si sarebbe sviluppato il rapporto Stato-Chiesa cattolica durante l'amministrazione de Julio Acosta.

Nel 1924 venne eletto alla presidenza del Costa Rica per la seconda volta nella storia del Paese Ricardo Jiménez.<sup>946</sup> Durante il periodo di campagna elettorale lo si accusò di essere troppo liberale oltre ad essere un uomo privo di spirito religioso. Per questa ragione, la Chiesa cattolica poteva aspettarsi un peggioramento nelle relazioni con lo Stato. Anche in questo caso, però, le critiche scomparvero appena si insediò il nuovo presidente. Era cosa conosciuta che Ricardo Jiménez non fosse un uomo di chiesa, né certamente andava a messa ogni domenica, ma non per questo ci si poteva aspettare che iniziasse una persecuzione verso la fede della maggioranza dei costaricani o, tanto meno, che minacciasse un'espulsione di massa di preti e vescovi.

Con Jiménez al potere il mutuo rapporto di cordialità non cambiò di una virgola. Nel 1926 il potere esecutivo dispose la riconferma della donazione del terreno dove costruire la casa episcopale del vescovo di Alajuela, a seguito della risoluzione presa il 28 ottobre 1925.<sup>947</sup> Il fatto più importante del rapporto tra Chiesa e Stato durante il secondo quadriennio presidenziale di Jiménez Oreamuno fu la partecipazione in persona del presidente e di altre autorità politiche alla celebrazione della incoronazione della Madonna degli Angeli, il 25

---

<sup>945</sup> Su questo argomento si parlerà con più approfondimento nel capitolo VIII.

<sup>946</sup> Sullo sviluppo della campagna elettorale che cominciò nel 1923 si parlerà nel capitolo VIII. A seguito della candidatura del ex-sacerdote Jorge Volio, questa campagna diventò d'interesse per il vertice cattolico costaricano, per l'Internunziatura, che aveva la sua sede in Costa Rica, e per la Santa Sede. Per questi motivi si analizzerà con maggiore approfondimento nel capitolo che parla sul lavoro dei delegati apostolici nella regione.

<sup>947</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, decreto N° 28 del 28 de octubre de 1925. Segundo Semestre del año de 1925, Edición Oficial, Imprenta Nacional. San José de Costa Rica 1926, p. 536.

aprile 1926. La presenza di Ricardo Jiménez e delle altre autorità civili dimostrò che il capo dello Stato costaricano poteva essere liberale e poco credente, senza che però le sue convinzioni generassero una lotta tra le parti; anzi, la sua partecipazione fu una dimostrazione di unità nazionale nelle manifestazioni più importanti che venivano organizzate. La Chiesa non aveva bisogno della legittimazione del Presidente della repubblica per le proprie celebrazioni (come lo era l'incoronazione della Madonna degli Angeli), ma la presenza del Presidente e delle autorità civili era certamente ben vista. Una dimostrazione in più che durante il periodo liberale in Costa Rica non si cadde in un processo di secolarizzazione e di allontanamento tra le istituzioni. Ogni volta che l'una ebbe bisogno oppure voleva dare più prestigio alle sue attività, invitava i membri più importanti dell'altra istituzione, come successe con la partecipazione di Jiménez all'incoronazione della protettrice del Costa Rica. Infine, Ricardo Jiménez accettò Mgr. Giuseppe Fietta come Internunzio con residenza in Costa Rica per tutta l'America Centrale e Panama (eccetto il Guatemala).

**Immagine # 30**  
**Incoronazione della Virgen de los Ángeles, Cartago, Costa Rica 1926**



Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias 172.

Durante il periodo 1928-1936 con le amministrazioni di Cleto González Víquez (1928-1932) e Ricardo Jiménez Oreamuno (per la terza volta) (1932-1936), il rapporto tra la Chiesa cattolica e lo Stato costaricano si mantenne stabile, con una cordialità costante nelle reciproche relazioni. A dimostrazione del buon clima tra Stato e Chiesa, durante le due amministrazioni liberali, si consegnarono le case al vescovo di San José e al Vicario Apostolico di Limón. Nel periodo presidenziale di González Víquez si firmò l'accordo per trovare una casa al prelado di San José. In questo senso, il governo civile determinò che:

Artículo 1° Autorízase al Poder Ejecutivo para que, por la suma de noventa mil colones venda a las Temporalidades de la Iglesia la casa propiedad del Estado, que perteneció al doctor don Adolfo Carit, situada al lado Sur del Palacio Arzobispal, en este capital, inscrita en el Registro de la Propiedad, Partido de San José, Tomo 786, Folio 446, N° 11777, Asiento 8.

Artículo 2° Es condición de la venta que las Temporalidades de la Iglesia construyan, en la finca que ahora se traspasa, un edificio para la residencia Arzobispal; y que los noventa mil colones, sean destinados a la formación de un fondo para la construcción de un edificio en el cual se puedan alojar las oficinas que hoy están instaladas en la propiedad que se vende.<sup>948</sup>

Durante l'amministrazione di Ricardo Jiménez, il suo governo ordinò a favore del Vicariato di Limón che si:

Facúltese al Poder Ejecutivo para que done al Vicariato Apostólico de Limón las fincas inscritas en el Registro de la Propiedad, Partido de Limón, tomo 387, folios 305, 361 y 411, números 297, 311 y 323, asientos 7, 8 y 8 que son terrenos y edificios que ocupó el Asilo Infantil, a fin de que sirva de residencia al Vicario Apostólico de aquella jurisdicción.<sup>949</sup>

Si fa riferimento a queste collaborazioni del governo civile con la Chiesa cattolica perché ancora sussisteva il timore, tra i cattolici, che qualche esponente del governo potesse agire contro la religione. Ne è dimostrazione la lettera inviata da Guillermo Yglesias all'arcivescovo di San José, Mgr. Rafael Ottón Castro, nella quale si chiedeva quale fosse il pericolo nel caso che Jiménez Oreamuno diventasse presidente nel periodo 1932-1936. A Yglesias non sembrava rispondessero al vero le voci che circolavano tra il clero e i fedeli che

---

<sup>948</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, decreto N° 2 del 26 del mes de setiembre de 1930, Segundo Semestre del año de 1930, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1931, p. 178.

<sup>949</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, decreto N° 2 del 21 de julio de 1933, Segundo Semestre del año de 1933, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1934, p. 64.

dicevano che Jiménez rappresentasse una minaccia per i cattolici. Yglesias a ragione riteneva che:

en las dos administraciones del Lic. Jiménez, se llevaron a cabo dos magnos acontecimientos religiosos de gratísima memoria: la celebración del Congreso Eucarístico [1913] y la coronación de Nuestra Excelsa Patrona la Virgen de Los Ángeles [1926], en cuyos actos don Ricardo puso todo su empeño para dar realce a tan hermosas festividades.<sup>950</sup>

Le attività svolte dal governo filoliberale, sia nell'amministrazione González Víquez che in quella di Ricardo Jiménez, appoggiarono sempre la Chiesa cattolica. Alla fine del 1931 la Santa Sede comunicò al governo costaricano la designazione di Mgr. Carlo Chiarlo come Internunzio per l'America Centrale. Il governo accettò la nomina di Mgr. Chiarlo, il quale cominciò a lavorare senza alcuna interferenza nel 1932, lo stesso anno d'inizio della terza amministrazione di Jiménez. Infine, durante questo periodo presidenziale 1932-1936 il governo liberale di Jiménez Oreamuno dichiarò come giorno festivo il 2 agosto, giorno della Madonna degli Angeli, protettrice del Costa Rica.<sup>951</sup> Questi dati, in special modo l'interessamento del governo per trovare una casa a ogni vescovo nominato da Roma e la dichiarazione del 2 agosto come giorno festivo ben evidenziano il clima di cordialità esistente tra le parti. Nonostante fosse un'abitudine dei liberali togliere giorni festivi, soprattutto se si

---

<sup>950</sup> AHABAT. Arzobispado de Mons. Castro. Caja 26, folder 2. Cartago 18 de agosto de 1931. F. 32.

<sup>951</sup> Il Congresso Nazionale della Repubblica considerando:

Que la Asamblea Constituyente de Costa Rica, en el año de 1824, declaró Patrona de la República a la Virgen de los Ángeles, que se venera en el Santuario de la ciudad de Cartago,

Decreta:

Artículo único. –Declárase feriado el 2 de agosto de cada año día en que la Iglesia Católica celebra la fiesta de la Virgen de los ángeles.

In: BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, Decreto del 19 de julio 1932, Segundo Semestre del año de 1932, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1932, p. 110.



trattava di festività religiose, in questo caso ne crearono uno in favore della patrona del Costa Rica.

Durante il periodo 1920-1936, non si registrarono avvenimenti che determinassero un possibile allontanamento o almeno un disaccordo tra le parti. Come si vedrà, il governo pagò sempre la quota annuale di denaro destinata alla Chiesa costaricana. Inoltre, consegnò a ogni nuovo vescovo quanto necessario per sviluppare il suo lavoro tranquillamente: esempio ne furono i terreni e i soldi destinati alla costruzione delle loro dimore. Nel frattempo, non si registrarono espulsioni né di vescovi, né di preti, non si attaccò mai un giornale cattolico e ogni rappresentante del Papa che giunse a terra costaricana fu ben ricevuto dal governo e dalla popolazione. Senza dubbio, i liberali costaricani si comportavano in maniera diversa da quelli che si trovavano al potere in altre parti d'America. In Costa Rica, i governi concedevano quasi tutto quello che la Chiesa chiedeva, per cui tanto Roma come il vertice cattolico costaricano riconobbero il trattamento diverso riservato loro. I liberali costaricani nel constatare la realtà dei fatti, avevano capito che non volevano e non potevano secolarizzare la società. Per questa ragione, presero la determinazione sì di controllare la Chiesa, ma di averla come alleata, invece che nemica, e così in Costa Rica i liberali e il clero collaborarono strettamente.

La collaborazione economica era divenuta abituale a seguito della Costituzione liberale del 1871 (e quindi ratificata da quella voluta dalla dittatura di Tinoco). La carta fondamentale stabiliva che lo Stato costaricano era uno stato cattolico e che quindi doveva collaborare alla preservazione di questa fede. Per questo motivo le donazioni del governo registrate nel bilancio statale furono una costante durante il periodo 1920-1936, come dimostrato nella seguente tabella.

**Tabella #22**  
**Contributo dal bilancio del governo costaricano alla Chiesa cattolica nel**  
**periodo 1920-1936**

<b>1920</b>	<b>20,400</b>
<b>1921</b>	36,000
<b>1922</b>	46,000
<b>1923</b>	42,000
<b>1924</b>	42,000
<b>1925</b>	55,000
<b>1926</b>	50,000
<b>1927</b>	52,500
<b>1928</b>	52,500
<b>1929</b>	84,200
<b>1930</b>	84,200
<b>1931</b>	63,500
<b>1932</b>	53,350
<b>1933</b>	53,350
<b>1934</b>	53,350
<b>1935</b>	53,350
<b>1936</b>	53,350

Fonte: BNCR, *Colección de leyes y decretos del Gobierno de Costa Rica 1920-1936*.

Tra gli anni 1920-1924 si prevedeva che l'importo destinato al Ministero del Culto era direttamente una “*Subvención a la Iglesia Católica*”, ma dopo il 1925 il governo cominciò a introdurre distinzioni nel totale stabilito. Ad esempio, in quest'anno, menzionò che dei 55.000 colones che si consegnavano alla Chiesa cattolica, 36.000 colones si riferivano a “*Subvención a la Iglesia Católica*”, 9.000 colones all’“*Obispado de Limón y Misiones del*

*Vicariato*” e 10.000 colones erano destinati ad “*eventuales*”<sup>952</sup>. La voce “*eventuales*” poteva riguardare la ricostruzione di una chiesa oppure riferirsi ad altre necessità che poteva incontrare la Chiesa durante l’anno. Nel 1929 la somma destinata alla Chiesa ebbe un incremento di un 34,6% passando dai 55.000 a 84.200 colones. In questa occasione il governo fu più esplicito sulla distribuzione dei fondi elargiti e fece pubblicare la seguente tabella:

**Tabella # 23**

**Distribuzione dell’importo destinato dal governo civile alla Chiesa cattolica nel 1930**

<b>Tema</b>	<b>Al Mes</b>	<b>Al Año</b>
<b>Arzobispado</b>	1000	12000
<b>Venerable Cabildo</b>	1750	21000
<b>Seminario</b>	250	3000
<b>Catedral</b>	200	2400
<b>Misión General</b>	150	1800
<b>Obispado de Alajuela</b>		15000
<b>Misiones de Alajuela</b>		3000
<b>Guanacaste y Puntarenas</b>		6000
<b>Vicariato de Limón</b>		12000
<b>Misiones de Limón</b>		3000
<b>Eventuales</b>		5000
<b>Total de la Cartera</b>		842000

Fonte: BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, Presupuesto Nacional de 1929, Segundo Semestre del año de 1929, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1926, p. 526.

Questa distribuzione dimostra due fatti. Il primo è un controllo più preciso del denaro consegnato alla Chiesa, il secondo è l’impegno del governo civile per aiutare i vescovi del Paese. L’erogazione del denaro alla Chiesa era una conseguenza del fatto che in Costa Rica

<sup>952</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*, Poder Legislativo, Presupuesto Nacional de 1925, Segundo Semestre del año de 1925, Edición Oficial, Imprenta Nacional, San José de Costa Rica 1926, p. 597.

non esisteva una separazione tra lo Stato e la Chiesa cattolica. Ma a partire dagli anni Trenta si ebbe un maggior controllo da parte del governo civile sulla gerarchia cattolica costaricana, per cui venne stabilito un maggior controllo ai fondi destinati a essa. Il denaro veniva erogato a sostegno dell'attività dei vescovi e per le missioni, come conseguenza dell'aumento della fede cattolica grazie alla collaborazione di uno Stato filoliberalista.

La tabella n° 22 dimostrò una diminuzione nella somma destinata tra gli anni 1931-1935. Questa decurtazione non fu dovuta all'adozione di una linea politica diretta a detrarre soldi alla Chiesa. Il taglio rispose alla crisi determinata dalla caduta della borsa di New York, la quale influenzò il Costa Rica agro-esportatore dopo il 1931. Il governo si trovò a dover tagliare i finanziamenti e le spese a bilancio. Tutto questo dimostra come, durante gli ultimi tre decenni del secolo XIX e i primi tre e mezzo del secolo XX, il Costa Rica governato dai liberali non fomentò e non pose in pratica la separazione tra Stato e Chiesa cattolica, e tanto meno propose la secolarizzazione della società costaricana. Come si è visto, lo stesso governo collaborò ai compiti a cui doveva adempiere la gerarchia cattolica in queste terre.

## **2.2. Il vertice del cattolicesimo costaricano a favore dell'ordine statale e del governo civile:1920-1936**

Il clero costaricano, alla fine del secolo XIX e inizi del XX, seguiva la tendenza dell'America Latina e della cultura cattolica maggioritaria che non percepiva positivamente la divisione dei poteri.<sup>953</sup> Sia per la visione generale che per il contesto politico, sociale e

---

<sup>953</sup> Questo modo di pensare si può apprezzare anche attraverso le pubblicazioni. Nel 1931 si fece circolare su «*El Mensajero del Clero*» il testo di una conferenza pronunciata l'8 luglio di quell'anno in una "Asamblea del Clero", dal titolo 'Separación de la Iglesia del Estado'. In quell'occasione il tema principale era quello di elencare la problematica che poteva scatenare la separazione tra i poteri se questa venisse effettuata in Costa Rica. Il testo indicava che si trattava di un'idea della scuola liberale la quale, mediante uno dei suoi esponenti di nome Manterola, indicava che lo Stato non doveva avere una religione perché "el Estado no tiene alma, no reza, el estado no confiesa, no comulga".

anche culturale, i sacerdoti costaricani pensavano che la Chiesa e lo Stato dovessero mantenersi uniti, lavorando per il bene del corpo e dell'anima. Nel caso costaricano, il governo civile appoggiava l'unione perché rispondeva al ruolo che giocava la Chiesa cattolica come istituzione di controllo sociale della popolazione, all'interno di un Paese che ancora non aveva finito il suo processo di consolidamento e definizione del territorio come della creazione di una identità nazionale. Per questo motivo lo Stato rimane unito alla Chiesa molto vicino ad essa, perché questa lo aiutava a sviluppare i processi qui sopra ricordati. Per molti sacerdoti l'unione era non solo necessaria, ma un obbligo delle due parti. I vescovi del Costa Rica tra il 1921 e il 1936 videro questa unione molto utile per lo sviluppo pacifico del loro compito, anche perché erano a conoscenza dei problemi che affrontavano il Guatemala e il Messico a causa della separazione tra i poteri. Per questa ragione si sforzarono al massimo per consolidare l'unione e i buoni rapporti esistenti tra la Chiesa cattolica e lo Stato costaricano.

In un primo momento, lo stesso pontefice scrisse il 6 febbraio 1922 una lettera al presidente del Costa Rica, Julio Acosta, dove gli indicava, tra le altre cose, che si aspettava che il presidente fosse il *“protector decidido de la causa católica en esa República.”* Inoltre,

---

Il prete Zavaleta indicava che la separazione tra le parti era un vero inconveniente per la società. Zavaleta citava Plutarco: *“fácil edificar una ciudad sin fundamentos que un estado sin religión”*. Il sacerdote esponeva che l'unione tra le parti rispondeva al fatto che le due facevano una unione troppo importante per la società, quindi, lo Stato era il garante e promotore dello sviluppo umano, mentre la Chiesa era ente regolatore delle opere dallo Stato e di portare alla salvezza le anime dei cittadini credenti. Per dare forza al proprio argomento riportava sul suo documento, alcune citazioni di papi, in special modo Leone XIII e Pio XI. Del primo ricordava l'enciclica *“Immortale Dei”*, utilizzando di questo testo il seguente brano: *“Es indispensable que entre ambas potestades hay cierta alianza bien ordenada”*, così come l'enciclica *“Longinqua”* inviata agli statunitensi, dove indicava che in quel Paese si sviluppava la fede cattolica senza l'unione con lo Stato. Zavaleta, al proposito, puntualizzava che quello non doveva essere l'esempio a seguire, bensì l'eccezione.

Nella conclusione della conferenza Zavaleta indicava che in Costa Rica, anche se il Concordato era stato annullato nel 1884, rimaneva lo Statu Quo, dove l'unione tra le istituzioni era una realtà da rispettare e mantenere, senza dimenticare che il ruolo principale della Chiesa cattolica era quello di continuare a lavorare per l'apostolato e la crescita della fede.

In: «El Mensajero del Clero», “Separación de la Iglesia del Estado”. San José, 7 julio de 1931. Número 7, año XLIV, pp. 302-315.

Pio XI, augurava al nuovo Presidente della repubblica, giunto dopo la dittatura dei Tinoco, *“la felicidad más completa, con toda la efusión de nuestro espíritu te impartimos la Bendición Apostólica”*. Quanto scritto dal Papa poteva essere visto solo come un’azione meramente diplomatica, ma i costaricani presero molto sul serio le sue parole. La lettera di Pio XI fu pubblicata su *“El Mensajero de Clero”*<sup>954</sup> ed era evidente che il clero avrebbe commentato l’avvenimento con i fedeli, ossia che il Papa aveva accettato il nuovo governo civile e dava la sua benedizione a un uomo che era conosciuto da tutti come un teosofo. Per i costaricani, il gesto papale significava un fatto preciso: il Vicario di Cristo aveva dato la sua benedizione “politica” e religiosa al presidente del Costa Rica. Per questa ragione i fedeli non dovevano temere nulla da Acosta, visto che anche il Papa lo considerava l’uomo propizio per guidare il Costa Rica lungo la strada corretta. I fedeli, insomma, dovevano essere sempre disposti a rispettare quanto gli venisse indicato dal neo presidente.

In questo contesto, il ruolo della Chiesa cattolica era quello di legittimare le decisioni prese dallo Stato davanti alla società. Questa legittimazione deve essere vista in una maniera ampia. Non si trattava di accettare tutto quanto proposto dal governo, ma piuttosto di assecondarlo nei suoi piani e anche di appoggiarlo nel suo modo di guidare la popolazione e l’economia del Paese. Per questa ragione, sia la Chiesa costaricana che Roma, durante questo periodo evitarono di creare problemi o possibili attriti che potessero provocare un malinteso con il governo. Ne testimonianza il fatto che la Santa Sede inviasse i propri auguri ad ogni elezione di un nuovo Presidente della Repubblica. Lo fece con Julio Acosta e quindi anche nel 1924. In quell’occasione Roma fece pervenire una lettera in latino il 20 novembre 1924,

---

<sup>954</sup> «El Mensajero del Clero» Carta de su Santidad Pio XI al Señor Presidente de la República don Julio Acosta. San José, abril de 1922, número 3, año XXXIV, pp. 71-72.

nella quale Pio XI inviava la sua benedizione apostolica, faceva i complimenti al neo eletto e rinnovava l'intenzione di continuare il buon rapporto sviluppato tra la Santa Sede e il Costa Rica durante il secondo governo di Ricardo Jiménez Oreamuno.<sup>955</sup> La lettera inviata da Roma non solo è un atto di cordialità tra le parti, ma rappresentò anche il beneplacito della Santa Sede al modello politico costaricano, alla sua democrazia e all'uomo che era diventato presidente della nazione. Se il papato assumeva questa posizione, il vertice cattolico costaricano non poteva fare nulla di diverso. In quest'ottica è perfettamente comprensibile che nel giorno della presa di potere di Jiménez Oreamuno, quasi sei mesi prima dalla lettera di Pio XI, fossero presenti alla cerimonia l'Internunzio Mgr. Angelo Rotta, il suo segretario Valentino Nalio, Mgr. Rafael Otón Castro, con il suo capitolo della Cattedrale, il vescovo di Alajuela Mgr. Antonio del Carmen Monestel, il Vicario Apostolico di Limón Mgr. Agustín Blessing<sup>956</sup>, secondo quanto pubblicato dal giornale Diario de Costa Rica<sup>957</sup>, con l'intenzione di rafforzare i legami del rapporto Stato-Chiesa. Nel discorso pronunciato durante il Te Deum svoltosi lo stesso giorno nella Cattedrale, il canonico Ricardo Zúñiga indicava che il terreno d'intesa tra le due istituzioni stava nel fatto che entrambe perseguivano un obiettivo comune, il bene della patria.<sup>958</sup> Ugualmente, l'arcivescovo Castro Jiménez nella "*Casa Presidencial*" presentò le sue sincere congratulazioni al nuovo presidente Ricardo Jiménez, qualificato

---

<sup>955</sup> ASV.SS-AC, 1893. Fascicolo 83. Governo di Costa Rica F. 77.

<sup>956</sup> «Diario de Costa Rica», La transmisión de la Presidencia de la República. Viernes 9 de mayo de 1924, p. 1.

<sup>957</sup> Si è consultato il giornale Diario di Costa Rica, per capire quale fosse la partecipazione della gerarchia cattolica nei cambi di potere in Costa Rica, visto che il giornale era visto dalla stessa Internunziatura con sede in Costa Rica, come un giornale "*Liberal y masónico*": In: ASCAES, Costa Rica, Fascicolo 1, 1926-1933, Posi 84-85, ff. 58.

<sup>958</sup> «Diario de Costa Rica» Discurso pronunciado por el muy ilustre Señor Canónigo Licdo. Ricardo Zúñiga, en el solemne Te Deum en la Santa Iglesia Metropolitana. Viernes 9 de mayo de 1924, p. 4.

come un uomo politico che conosceva il cammino migliore per il Paese, ricordando quindi i buoni rapporti vigenti tra la Chiesa cattolica e lo Stato.<sup>959</sup>

### **Immagine # 31**

**Mgr. Rafael Otón Castro Jiménez. I Arcivescovo di San José (1921-1939)**



Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias 711.

Tornando un poco indietro, si ricorda che durante la dittatura dei Tinoco accadde un crimine atroce, “*la persecución y el cobarde asesinato de Rogelio Fernández Güell y sus cuatro compañeros de armas: Ricardo Rivera, Joaquín Porras, Jeremías Garbanzo y Carlos*

---

<sup>959</sup> «El Mensajero del Clero», El señor Arzobispo y el Cabildo en la Casa Presidencial, San José, San José, mayo de 1924, número 5, año XXXVI, pp. 110-111.



*Sancho*”, nella comunità che oggi si chiama Buenos Aires situata vicino al confine con Panama nella regione del Pacifico Sud del Costa Rica. La mattina del 15 marzo 1918 “*los siete rebeldes fueron descubiertos y delatados mientras comían unas sandías para saciar la sed. Los hambrientos y cansados hombres fueron emboscados y tiroteados*”.<sup>960</sup> Il crimine fu reso noto a tutti i costaricani, che lo qualificarono come un delitto atroce e spietato. Al ritorno dell’ordine costituzionale, dopo della fuga di Federico Ticono e la vittoria elettorale di Julio Acosta, venne organizzata una cerimonia religiosa e civile per rendere omaggio agli uomini caduti, nella loro lotta contro la dittatura. Per questo motivo la “Secretaría de Culto” il 13 marzo 1923 comunicò a Mgr. Otón Castro, primo arcivescovo di San José, che il potere esecutivo invitava lui e l’*“Alto Clero, a las honras fúnebres que se tributarán a los restos de los señores Rogelio Fernández Güell, Carlos Sancho, Jeremías Garbanzo, Joaquín Porras y Ricardo Rivera. Los funerales darán principio en la Iglesia Metropolitana a las nueve de la mañana del día 15 del presente mes”*. Nella stessa lettera della “Secretaria de Culto” il vescovo Castro appuntò di propria mano: *“Sírvase tomar nota el Ylmo. Señor Deán para la participación del Ven. Cabildo Metropolitano”*.<sup>961</sup> Il comportamento del vescovo di partecipare alla celebrazione insieme al Capitolo della Cattedrale era una dimostrazione di adesione all’iniziativa del governo civile, che legittimava l’atto nel quale si rendeva omaggio agli uomini caduti che lottavano per la pace e la libertà del Paese. Senza dubbio, era una dimostrazione inequivocabile dell’unione e del sostegno del potere religioso al potere civile, specialmente nel momento in cui il Paese voleva ritornare all’ordine costituzionale e voleva guarire le ferite lasciate dalla dittatura.

---

<sup>960</sup> OCONITRILLO, *Los Tinoco 1917-1919*, p. 103.

<sup>961</sup> AHABAT. Arzobispado de Mons. Castro. Caja 6, folder 4. San José 13 de marzo de 1923. F. 9.

La cronaca di quel giorno racconta che l'atto fu l'esibizione dell'unione del popolo costaricano. Da parte della Chiesa partecipò tutto il Capitolo della Cattedrale celebrando la messa il "*Canónigo Ricardo Zúñiga, quien celebró la misa, siendo auxiliado por el Presbítero don Carlos Lira como diácono y el Presbítero don Domingo Forn como Subdiacono*". Nel presbiterio inoltre erano presenti: "*el Ilustrísimo Señor Obispo de Alajuela, el Secretario Encargado de la Internunciatura Apostólica y de muchos sacerdotes de las parroquias de esta capital y de provincias. También vimos haciendo el acto de presencia al Señor Arzobispo*". Durante la celebrazione non solo parteciparono l'alto clero, ma anche le principali autorità del potere civile, tra cui il Presidente della repubblica, Julio Acosta, il potere giudiziario, guidato dal dottor Nicolás Oreamuno, tutto il Congresso Nazionale, con il suo presidente, il dottor Arturo Volio, come gli ex-presidenti della nazione come: Rafael Yglesias, Ricardo Jiménez e Francisco Aguila Barquero. Infine, l'evento era aperto a tutti, con la presenza anche della loggia massonica Hermes N° 7 e di tanti fedeli, al punto che la Cattedrale risultò strapiena.<sup>962</sup> Questa descrizione evidenzia l'unione tra le due sfere del potere, che si univano per consolidare un'idea, in questo caso, quella di dare omaggio agli uomini che erano morti lottando per il bene del Paese contro una dittatura criminale. Senza dubbio, questa fu una grande dimostrazione dell'unità di intenti tra le parti, che si sforzavano di creare promuovere la governabilità tra i costaricani.

Una delle critiche che si sono fatte ai liberali era che disapprovassero la Chiesa cattolica per l'eccessivo interesse alla devozione di santi e martiri, ma gli stessi liberali si comportarono nella stessa maniera quando presero il potere in ogni Paese, sia in Europa che

---

<sup>962</sup> «Diario de Costa Rica» Los funerales a la memoria de Fernández Güell y compañeros, Sábado 17 de marzo de 1923, p. 4.

in America. Se per la Chiesa era importante la partecipazione delle autorità civili nella ricorrenza dell'incoronazione della Vergine degli Angeli, Patrona del Costa Rica, per il governo era di uguale importanza la presenza almeno dell'alto clero nelle cerimonie civili in cui si rendeva omaggio a uno di suoi uomini più importanti. Lo conferma l'invito fatto dal governo civile al Vicario General della diocesi di San José per partecipare all'atto d'*"inaguración del monumento erigido en la ciudad de Heredia a la memoria del don Manuel María Gutiérrez, autor del Himno Nacional"*.<sup>963</sup> La descrizione giornalistica raccontò che il sacerdote partecipò e assistette all'omaggio fatto a Gutiérrez Zeledón nel novembre 1924,<sup>964</sup> dimostrando così il rapporto di reciproca unione e legittimazione esistente tra il potere religioso e quello politico. I liberali partecipavano alle attività religiose e i sacerdoti a quelle dei liberali. Una altra dimostrazione viene dall'articolo pubblicato il 15 aprile 1934 come editoriale dell'*"El Eco Católico"* sulla figura di Juan Santamaría, eroe nazionale, dove si ricordava il valore e amore alla patria di Santamaria che doveva essere ammirato e seguito dai costaricani.<sup>965</sup> L'articolo, ovviamente, ha poi uno scopo specifico, che è quello di controllare i costaricani e fare crescere il sentimento nazionalista in loro.

L'adesione della Chiesa alle attività proposte dal governo non solo si manifestò con la partecipazione a queste, ma andava oltre. La gerarchia cattolica appoggiava lo Stato in quasi tutte le sue iniziative, come fu il caso del censimento svoltosi nel 1927. In quella circostanza il governo non solo chiese al vertice cattolico di consegnare l'informazione che possedeva nei libri parrocchiali, ma anche, attraverso un comunicato di invitare i professori delle scuole ad essere parte attiva nello svolgimento dell'importante lavoro che rappresentava

---

<sup>963</sup> AHABAT. Arzobispado de Mons. Castro. Caja 10, folder 4. San José 7 de noviembre de 1924. F. 29.

<sup>964</sup> «Diario de Costa Rica», Las fiestas de ayer en Heredia, Miércoles 12 de noviembre de 1924. p. 4.

<sup>965</sup> «El El Eco Católico», Juan Santamaría (editorial), San José, 15 de abril de 1934. Año I, N° 16. p. 263.

il censimento del 1927. La curia di San José pubblicò un comunicato nel quale lo stesso “*Secretario de Educación*” ringraziava il sacerdote Alfredo Hidalgo, per aver scritto e diffuso tanto la circolare del vescovo come il documento del governo civile nelle parrocchie, dove si chiedeva a “*los maestros y profesores sobre la colaboración que deben presentar a las autoridades encargadas a levantar el censo*”<sup>966</sup>. Di nuovo, si è di fronte a un'altra dimostrazione dell'unione tra le istituzioni civile e religiosa per raggiungere uno scopo che rappresentava un beneficio per entrambi.

Nel 1926, l'aiuto offerto da parte della gerarchia cattolica allo Stato non si manifestò nella partecipazione a un atto civile, ma venne destinato a conseguire un bene della società, che il governo liberale intendeva raggiungere. La salute pubblica favoriva il consolidamento di ordine e progresso e in quell'anno il governo decretò una “*campaña de salubridad pública*” per il Paese. Questa campagna era racchiusa nel quadro di una linea politica con la quale lo Stato si proponeva di migliorare i comportamenti sanitari. Il governo in quell'anno rafforzò la “*Escuela de Inspectores de Sanidad*” e diede un nuovo ruolo all’“*asistente escolar*”<sup>967</sup>, il quale non solo doveva controllare l'assistenza dei bambini alla scuola<sup>968</sup>, ma anche li doveva istruire sul tema delle norme igieniche. Per affrontare questi problemi, il governo chiese l'aiuto della Chiesa cattolica, che accettò. Per ordine dell'arcivescovo di San José, si chiese al clero giuseppino di prendere “*parte en la campaña de salubridad pública, ...empeñando, y que requiere la acción conjunta de cuantos se interesan por el bien del*

---

<sup>966</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 10, folder 4. San José 11 de mayo de 1927. F. 9.

<sup>967</sup> E. MOHS, *Políticas y estrategias de Salud en Costa Rica* (artículo especial), scaricabili dal sito: <<http://www.binasss.sa.cr/revistas/apc/v10n2/art8>> Consultato: 25 maggio 2015, 3:15 p.m, p. 76.

<sup>968</sup> J. R. QUESADA, *Estado y educación en Costa Rica: del agotamiento del liberalismo al inicio del Estado Interventor: 1914–1949*. In: <<http://hcostarica.fcs.ucr.ac.cr/contenidos/materiales/Educacion-Costa%20Rica.htm>>

*País*”.<sup>969</sup> In questo caso l’elemento da mettere in risalto è l’ultima frase riportata nel documento della curia metropolitana, dove si ribadiva che la collaborazione tra i due poteri rispondeva all’interesse comune del bene del Paese. Nuovamente viene dunque ripreso il discorso, già in varie occasioni evidenziato, del vertice cattolico costaricano, che insisteva sull’unione tra lo Stato e la Chiesa indispensabile nella ricerca del bene della popolazione costaricana.

Nel 1928 si ebbe in Costa Rica un nuovo cambio di presidente: Ricardo Jiménez lasciava il potere e lo consegnava a Cleto González Víquez e la gerarchia della Chiesa cattolica nazionale non poteva mancare a questo avvenimento così importante per la storia del Paese. Il Capitolo della Cattedrale inviò una lettera al presidente eletto il 16 marzo 1928, dove esponeva: “*sus más vivas congratulaciones por su merecida lección a la Primera Magistratura de la Nación, augurándole un gobierno de paz y de prosperidad nacional*”. Oltre alle congratulazioni, il Capitolo ricordava al presidente eletto che ci si aspettava: “*que las tradicionales relaciones entre la Iglesia y el Estado se asentarán sobre bases más sólidas en su próxima administración*”.<sup>970</sup> Il Capitolo della Cattedrale dimostrava di nuovo l’interesse a una comunione di intenti con chi governava il Costa Rica. Prima di tutto i canonici auguravano ogni bene al nuovo Presidente e, di conseguenza a tutto il Paese, perché una buona e giusta amministrazione sarebbe stata di utilità per tutta la Nazione e quindi auspicavano la continuazione dell’amicizia con i governanti perché si rafforzassero i tradizionali rapporti tra le due istituzioni. Nel giorno della presa del potere da parte di González Víquez, l’Arcivescovo di San José, Otón Castro, l’Internunzio Apostolico, Mgr.

---

<sup>969</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 9, folder 1927. San José 21 de octubre de 1926. F. 55.

<sup>970</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 10, folder 8, 1928. San José 16 de marzo de 1928. F. 23.

Giuseppe Fietta e il canonico Ricardo Zúñiga officiarono il Te Deum, per ringraziare Dio per il nuovo governo.<sup>971</sup> La gerarchia cattolica faceva nuovamente atto di presenza legittimando la presa di potere e di conseguenza l'intero l'apparato statale del Costa Rica e la sua democrazia. Una democrazia che in quelle elezioni aveva dimostrato che l'unica visione politica del Paese era quella liberale, visto che i partiti che lottavano per la presidenza (il "*Partido Republicano*", con candidato Carlos María Jiménez e il "*Partido Unión Nacional*", con candidato Cleto González Víquez) erano di ispirazione filolibérale. Le analogie tra i due schieramenti erano così tante che in quella campagna non esistette un programma di governo per i partiti. Jorge Mario Salazar ricorda: "*La disputa y las acusaciones que ambos candidatos se hacía durante la campaña, solo reflejó el personalismo político, pues en definitiva se trataba de una pugna entre dos agrupaciones liberales*"<sup>972</sup>. Questo spiega in un certo senso il motivo perché la Chiesa cattolica voleva rimanere unita a chi governava. Vi era una sola scelta politica. A quei tempi era già vietato ai gruppi cattolici di fare proselitismo elettorale, al punto che il partito "*Reformista*" dell'ex-religioso Volio era un problema per la gerarchia cattolica. La soluzione, per quella campagna si trovò nel fatto che Volio non partecipò come indipendente, ma si unì al partito "*Republicano*".

Occorre ricordare che questo panorama di partecipazione del vertice cattolico a tutte le cerimonie dell'8 maggio, la data della presa di potere di ogni nuovo presidente in Costa

---

<sup>971</sup> «Diario de Costa Rica» Ayer tomó Posesión de la Presidencia de la República el Lic. Cleto González Víquez. Miércoles 9 de mayo de 1928, p. 5

<sup>972</sup> M. SALAZAR, *Crisis Liberal y Estado Reformista*, (Colección Historia de Costa Rica) Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2003, p. 128.

Rica, si repeté anche nel 1932<sup>973</sup> e nel 1936.<sup>974</sup> In tutte queste circostanze si confermarono le stesse dichiarazioni, che auguravano un buon governo al nuovo presidente e che ribadivano che la Chiesa avrebbe sempre aiutato al potere della Repubblica se questo avesse comportato il bene del Paese e, di conseguenza, il bene della popolazione che nella sua maggioranza era cattolica.

Per concludere con gli esempi che dimostrano come la gerarchia cattolica appoggiasse il governo civile, si menzioneranno i casi in cui la gerarchia della Chiesa cattolica propose di celebrare le feste civili, ad esempio quella dell'indipendenza. La gerarchia cattolica non aveva l'intenzione di rimanere al margine di questa festività che interessava tutti i costaricani, per questo nel 1921 pubblicò un documento chiamato "Boletín Católico" dove si parlava del privilegio che avevano i costaricani di vivere in un Paese dove la libertà, la pace, la democrazia e la tranquillità erano una costante grazie al comportamento sia del governo che della stessa popolazione. Questa non fu l'unica occasione in cui i prelati esaltarono l'importanza della festività dell'indipendenza. L'8 settembre 1932 venne impartito l'ordine, su richiesta del governo civile, che tutte le campane dei templi dell'Arcidiocesi suonassero alle 10 del mattino del 15 settembre, in omaggio al giorno dell'indipendenza che si celebra in quel giorno. L'indicazione del prelado Castro Jiménez specificava a ogni prete dell'Arcidiocesi di San José *"en una fecha tan memorable y a la hora indicada presente el concurso de las campanas de los templos. Las campanas de la*

---

<sup>973</sup> La partecipazione della gerarchia della Chiesa cattolica nella nuova presa di possessione di Ricardo Jiménez per il periodo 1932-1936 si trova in: «Diario de Costa Rica» El Acto de Juramentación del Nuevo Pte de Costa Rica, Martes 10 de mayo de 1932. p. 5

<sup>974</sup> La partecipazione del vertice cattolico nella presa di possessione di León Cortés Castro per il periodo 1936-1940 si trova in: «Diario de Costa Rica» Solemnemente el LICENCIADO CORTES asumió el poder, Sábado 9 de mayo de 1936, pp. 1-2

*Catedral serán las primeras en dar el ejemplo*”<sup>975</sup>. L’ordinanza di suonare le campane per commemorare l’indipendenza dimostrò che il clero costaricano non solo rispondeva agli ordini di una potenza straniera come era la Santa Sede, che tanta “paura” suscitava nei liberali, che, per questa ragione erano giunti, in alcuni paesi, ad espellere ogni vescovo. Nel caso costaricano i vescovi permettevano senza problema l’utilizzazione delle campane per festeggiare una “*fecha tan memorable*” come l’indipendenza del Costa Rica. Con questo si conclude l’idea centrale di queste due prime sezioni del capitolo, che mostrano come nel periodo 1920-1936 né la Chiesa, né lo Stato avevano voluto né cercato l’allontanamento tra loro e che, anzi, si erano aiutate nella migliore maniera possibile.

Si deve però chiarire un aspetto. È vero che tra il vertice della Chiesa cattolica e lo Stato non ci furono problemi, ma questo non vuole dire che non mancarono piccole seccature. Ci sono esempi che mostrano come ci furono sacerdoti che si comportarono in maniera offensiva verso il governo, al punto da obbligare le autorità civili a scrivere una nota di protesta alla Curia di San José, aspettando da essa un’azione per correggere il prete che non voleva rispettare le norme stabilite tra le parti. Ad esempio, si può citare il caso del religioso Manuel Umaña, parroco della chiesa di Guadalupe di Goicoechea a San José, il quale litigava “senza ragione” con il “*Jefe de Policía*” del luogo, e che inoltre aveva permesso che la “*Junta Edificadora*” vendesse liquori in un “*turno*” che era stato organizzato per finanziare la costruzione della chiesa, vietato dalla legge. La Curia inviò una lettera al prete Umaña chiedendo le spiegazioni del suo comportamento ed invitandolo ad un cambiamento dell’atteggiamento tenuto con le autorità locali che rappresentavano il potere civile<sup>976</sup>.

---

<sup>975</sup> AHABAT. Arzobispado de Mons. Castro. Caja 25, Folder ene-dic 1932. San José 8 de setiembre de 1932. F. 74.

<sup>976</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 6, Folder 6. San José, 24 de abril de 1925. Ff. 13-14.



Nel 1934 ebbe luogo un altro caso di un contrasto tra le autorità locali e un sacerdote. Il Segretario di Stato incaricato della sezione di Culto, Teodoro Girado, comunicò all'arcivescovo di San José che il sacerdote Feliciano Torres, di origine spagnola, aveva criticato dal pulpito durante una messa *“la fiesta cívica que consagramos a la memoria de Santamaría [eroe nazionale], haciendo burla y ridículo de su celebración”*. Inoltre, il religioso si riferiva agli insegnanti delle scuole pubbliche come persone *“ateos, [que] desean mantener el dominio de la opinión pública, sembrar indisciplina y la desconfianza, para la escuela, haciéndola aparecer como centro corrupto”*. Le autorità civili chiesero al vescovo di redarguire il prete Torres per il suo comportamento. La lettera finiva con una raccomandazione al prelato, dove gli si ricordava che nel caso di una *“repetición de los lamentables incidentes a que se refiere el señor Director de la Escuela de aquel lugar, pondría a esta Secretaria en la necesidad de proceder, contra sus deseos, conforme a lo prescrito en las leyes, tanto por tratarse de un sacerdote que no debe intervenir en los asuntos de los pueblos, como por ser extranjero”*.<sup>977</sup> Il messaggio era chiaro per il vescovo, il quale scrisse al prete di astenersi di parlare contro l'educazione pubblica. Non si sa se veramente il prete smise di parlare contro le scuole pubbliche, però si può dire che fino all'anno di studio contemplato da questo lavoro non si riportarono altre note di biasimo verso il prete Torres e l'educazione pubblica in Costa Rica.

Si riportano questi due esempi perché non si vuole avanzare l'erronea idea che durante questi anni non ci furono dei problemi tra lo Stato e la Chiesa. Nella realtà ebbero luogo piccoli problemi che devono essere presi come contrasti non tra le istituzioni ma tra singoli, in questo caso di sacerdoti che non volevano rispettare lo status quo stabilito tra le parti. La

---

<sup>977</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 6, Folder 13. San José, 18 de junio de 1934. Ff. 11-13.

Chiesa per evitare problemi più grossi con lo Stato si impegnò a trovare una rapida soluzione, cosa che ottenne senza troppe complicazioni, per rafforzare il rapporto con il governo civile.

In questa parte si è parlato dell'unione tra i vertici delle istituzioni perché in questo periodo non accaddero problemi gravi. I casi che sorsero furono di carattere individuale, con l'insubordinazione di un prete che non fece caso a quanto ordinato dai suoi superiori. Invece non si verificò mai un'azione premeditata dalla gerarchia cattolica o dallo Stato per propiziare l'allontanamento tra le parti. Con i suoi pubblici comportamenti -accettare, senza metterli in dubbio, i risultati delle elezioni; partecipare con un Te Deum e poi con la presenza alla cerimonia ufficiale, dove il nuovo presidente prendeva il potere; festeggiare con grande lusso le feste nazionali- la gerarchia cattolica non solo dimostrava di avere un buon rapporto con i governanti, ma inviava un messaggio chiaro e preciso alla popolazione e ai fedeli. Consisteva in un invito all'obbedienza al potere civile, potere verso il quale la Chiesa si faceva garante che le sue misure fossero dirette al bene del popolo, come sempre avevano sostenuto le autorità civili.

### **2.3. Il divieto al clero di partecipare in politica fu una reale proibizione nel Costa Rica nel periodo 1920-1936?**

In quest'ultima sezione del presente capitolo, il tema a essere analizzato è la collaborazione tra i tre vescovi che lavoravano nel Paese, Rafael Otón Castro Jiménez, Arcivescovo di San José, Antonio del Carmen Monestel, Vescovo di Alajuela e Agustín Blessing e il suo successore Carlos Alberto Wollgarten, Vicari Apostolici di Limón<sup>978</sup> uniti

---

<sup>978</sup> Non si lavorerà con l'informazione di questo Vicariato Apostolico, perché mentre mi trovavo a Roma, l'archivio di Propaganda Fide mi comunicò di non avere nulla su questo tema. Inoltre, durante gli anni 2012 e 2014 si chiese il permesso di lavorare sulle informazioni della diocesi di Limón, senza però mai ricevere risposta

contro la partecipazione del clero in politica e contro le idee socialiste e comuniste. Innanzitutto, si deve ricordare che il divieto ai sacerdoti cattolici di prendere una posizione politica era stato introdotto per non ostacolare il sistema liberale che regnava in Costa Rica. Quando giunsero nel Paese le idee socialiste e il Partito comunista, la gerarchia cattolica cambiò opinione e lasciò che i sacerdoti intervenissero in politica e nelle campagne elettorali per contrastare queste ideologie. Per questa ragione il divieto deve essere analizzato con molta attenzione, perché non rappresentò una proibizione totale alla partecipazione politica del clero né significò un vero allontanamento del clero dalla politica in generale.

Il primo vescovo a promuovere un divieto alla partecipazione politica del clero in maniera chiara e diretta in questo periodo fu Mgr. Monestel, vescovo di Alajuela. Per i primi giorni del mese di settembre del 1921, prima delle elezioni legislative intermedie comunicò al potere esecutivo della Repubblica, che aveva vietato ai suoi sacerdoti di prendere posizione nella campagna elettorale che si avvicinava. Per questa ragione, il prelato ricevette una lettera di ringraziamento da parte della “*Secretaría de Culto*”, nella quale gli si esprimeva gratitudine per l'intervento volto ad ordinare ai religiosi l'astensione da ogni partecipazione alle elezioni (si “*abstenga de entrar en la campaña política*”). Il governo lo ringraziava e ricordava che, invece d'essere avversata, questa decisione doveva essere “*aplaudida por el clero y por los fieles de la Diócesis*”. Veniva così proibito al clero della diocesi di Alajuela di prendere posizione politica, così come di partecipare a favore oppure contro qualsiasi partito politico. Come si vedrà più avanti questo divieto fu solamente parziale.

---

dalle autorità ecclesiali. Per questa ragione non si sono utilizzate le informazioni provenienti da questo vicariato apostolico. Lo trovato nell'Archivio Segreto Vaticano sul questo vicariato non dice nulla sul tema.

### Immagine # 32

**Mgr. Antonio del Carmen Monestel Zamora. I Vescovo di Alajuela (1921-1937)**



Fonte: <http://www.diocesisdealajuela.org/intenciones-agosto-2017.html>

Da parte sua, la diocesi di San José nei primi tre anni del vescovado di Castro Jiménez non si esprime sul tema, perché il sinodo del 1910 era stato molto chiaro sulla partecipazione del clero in politica. Questo testo nel capitolo XXI intitolato “*De las relaciones con la autoridad civil*”, nell’articolo n° 119 stabiliva che: “*Los Curas y Vicarios no tomarán ningún participio en los asuntos del orden puramente civil, á no ser que para ello hayan recibido autorización por legítimo nombramiento, el cual no será aceptado sin previo permiso del Ordinario*”. Mentre l’articolo n° 121 avvisava i sacerdoti che il loro ruolo nella società era di “*ser el hombre de todos destinado a unir los ánimos, no à dividirlos; ha demostrarse siempre el defensor de los derechos de la Iglesia*”.<sup>979</sup> Secondo la diocesi di San José i religiosi potevano prendere parte alla politica solo con l’autorizzazione del vescovo, ma in generale

---

<sup>979</sup> *Estatutos sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica*, pp. 33-34.

si preferiva che il ruolo del clero fosse solamente quello di un pastore che cercava l'unione e non la divisione tra gli uomini.

Queste due decisioni mostrano il differente punto di vista dei vescovi. Mgr. Monestel era stato chiaro con i suoi sacerdoti, a cui aveva indirizzato il divieto di partecipare in politica. Per il clero giuseppino la situazione, invece, era diversa. Il sinodo del 1910, che in quel momento era rivolto solo all'Arcidiocesi, lasciava aperta la possibilità di partecipazione sempre e quando il vescovo avesse dato la sua autorizzazione. Alla fine l'idea era la stessa, che il clero non partecipasse alla vita politica. Il motivo generalmente ricordato per spiegare questi orientamenti è la volontà dello stato liberale di chiudere (oppure al meno controllare) il campo di azione della Chiesa cattolica dentro alle chiese.<sup>980</sup> In realtà anche un altro motivo ebbe un ruolo rilevante: l'episcopato costaricano capì che disinteressarsi della politica era una maniera di evitare attriti con il governo. Inoltre, gli stessi vescovi videro che all'interno della politica costaricana durante il periodo qui considerato esisteva una sola proposta politica, quella liberale. Lo si può affermare grazie ai fatti studiati. Ad esempio, quando Thiel formò un partito cattolico preferì la sconfitta elettorale mediante una frode che lottare per il potere contro i filoliberali: ritenne più vantaggioso adattarsi al modello che gli veniva proposto e mantenere la pace della Chiesa. Successivamente, quando apparve un'altra

---

<sup>980</sup> Autori come Crecencio Cabanilla y Alicia Contreras (e altri) sostengono che, a partire dal 1900, il ruolo del clero, al vedere rimossa la sua partecipazione politica, fu meramente spirituale. Come si è visto in questo lavoro non si ebbe questa rimozione, anzi, l'ingerenza della gerarchia cattolica e i suoi sacerdoti fu costante e continua prima del 1870 e anche dopo il 1900. Il clero e la gerarchia cattolica, come si è analizzato, presero una posizione politica, che fu quella di sostenere la stessa posizione liberale dei governanti costaricani oppure di attaccare la sinistra. I lavori di Cabanilla e Contreras sono: C. CABANILLA, *Los Sacerdotes de la Arquidiócesis de San José y su actuación en la Sociedad 1921-1939*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica 1985.

A. CONTRERAS, et al., *El Estado costarricense y la Iglesia católica de Costa Rica 1900-1939*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica 1985.

proposta politica come quella del Partito “*Reformista*” dell’ex-prete Jorge Volio,<sup>981</sup> tanto il partito come il suo fondatore incontrarono nella gerarchia cattolica diffidenza e poco o nullo sostegno. I vescovi preferivano che il clero svolgesse il suo ruolo sociale e politico non all’interno di un partito, ma come protagonista sociale di prima linea in campi come: i giornali cattolici, i gruppi religiosi come le confraternite, l’Apostolato della Preghiera oppure le Figlie di Maria. Per evitare la partecipazione politica, i prelati presero la decisione di controllare il ruolo dei sacerdoti in vari modi: circolari che dettavano i comportamenti da tenere, le norme stabilite nei sinodi e la richiesta di un permesso personale ogni qualvolta un prete avesse voluto essere membro oppure candidato di un partito in particolare. Inoltre, si deve tenere presente che la gerarchia cattolica e i religiosi presero parte alla politica, in un primo momento legittimando il modello liberale e agro-esportatore dell’élite del Paese e poi aderendo ai partiti che esistevano nel Paese in quel periodo, come si vedrà meglio in seguito.

Nello stesso anno della sua presa di possesso, Mgr. Castro, ricevette la prima domanda di permesso da parte di un prete che chiedeva di presentarsi come candidato a deputato per un partito politico. Il prete Rafael Camacho parroco di San Rafael di Heredia, scrisse al vescovo che un gruppo di onorevoli persone “*secundadas por el Lic Alfredo González Flores [presidente nel periodo 1914-1917] y por varios jefes del partido obrero*” gli avevano chiesto la candidatura come deputato del partito per la città di Heredia. Camacho chiedeva al vescovo il permesso nella seguente maniera: “*Comprendo la sumisión y obediencia y respeto que debo a mi Prelado y por otra parte en cumplimiento de lo dispuesto*

---

<sup>981</sup> In questo lavoro non si approfondirà sul tema di Jorge Volio per vari motivi. Il primo è perché in questa sede si studia il rapporto tra le istituzioni e Volio per la Chiesa cattolica era un sacerdote “in fuga”; di conseguenza, per il governo non era parte effettiva del clero cattolico. Sul tema si raccomanda di leggere i seguenti testi che versano sulla vita politica di Jorge Volio: M. VOLIO, *Jorge Volio y el Partido Reformista*, EUNED, San José, Costa Rica 1983. G. TREJOS (ed), *Vida y Leyenda del General Volio*, Editorial Juricentro, San José, Costa Rica 2008.

*en el código de la Iglesia suplico a su Señoría Ylustrísima [sic] la debida licencia para contestar afirmativamente a la propuesta por mis feligreses...*".<sup>982</sup> La risposta del vescovo fu affermativa, ma Camacho non risultò eletto. La domanda del sacerdote rende evidenti due cose. In primo luogo il clero partecipava alla vita politica; dunque costituisce un'errata chiave di lettura l'affermazione per cui dopo il 1894 il clero non aveva preso parte in politica. L'altra conclusione che si trae è la seguente: le forze politiche del Paese consideravano, in quel periodo "liberale", il prete come un uomo che poteva e doveva avere una qualche parte nella politica nazionale, tanto che erano loro a chiederne la partecipazione e non viceversa. La partecipazione dei religiosi alla carica di deputati è dimostrata nella tabella n° 21 dello scorso capitolo, dove solo per il periodo 1922-1924 vennero eletti deputati i seguenti sacerdoti: David Valenciano Vargas e Jorge Volio, entrambi per la provincia d'Alajuela.

Dopo le elezioni del 1922 l'episcopato costaricano si mise d'accordo per tracciare una linea comune da seguire contro la partecipazione dei presbiteri nelle future elezioni presidenziali. La prima circolare con questo carattere comune fu pubblicata il 22 aprile 1923: essa aveva come principale scopo quello di evitare la partecipazione del clero nella campagna elettorale, sostenendo che per il caso costaricano il periodo d'elezione era un "*tiempo borrascoso y crítico de nuestra vida social*".<sup>983</sup> Questa idea venne ripetuta in successive circolari, dove si ricordava che il periodo d'elezione era un tempo di "*intensas conmociones sociales*".<sup>984</sup> La lettera, inviata nel 1923, si analizzerà con maggiore approfondimento perché diventò la base per le successive circolari che affrontano lo stesso tema. I punti sviluppati nelle circolari sul comportamento dei sacerdoti in periodo di campagna elettorale furono vari.

---

<sup>982</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 8, Folder 13. San José, 18 de junio de 1934. Ff. 11-13.

<sup>983</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 35, Folder 1. San José, 23 de abril de 1923. Ff. 9-10v.

<sup>984</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 35, Folder 1. San José, 15 de setiembre de 1931. F. 21.

Il primo sottolineava l'importanza del voto, un obbligo di tutti i costaricani, che dovevano usare questo diritto perché solo così si potevano scegliere *“las personas más capacitadas para tan altos cargos... por el bienestar y felicidad de los pueblos confiados a nuestro Ministerio Pastoral”*. Era questa una dimostrazione della legittimazione fornita dalla gerarchia cattolica alla democrazia liberale instaurata in Costa Rica, nonché una dimostrazione della partecipazione in politica del clero costaricano perché, se da un lato vietava la presa di posizione politica, dall'altro legittimava la democrazia liberale. Inoltre, sottolineava che per trovare la pace in tempi così convulsi era una buona abitudine del clero seguire quanto stabilito da Roma sul tema.

### **Immagine # 33**

**Mgr. Agustín Blessing Prinsinger. I Vicario Apostolico di Limón (1921-1934)**



Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias 121



In queste circolari i vescovi utilizzarono tutti i testi scritti e approvati dalla Santa Sede per controllare le passioni politiche del clero residente in Costa Rica. Ad esempio, citarono il Concilio Plenario Latino Americano del 1899, la Sacre Scritture, il testo sinodale del 1910 del Costa Rica, tutti testi accettati da Roma. Ad esempio, nella lettera del 1923, il Concilio Plenario viene utilizzato tre volte, la prima per ricordare il decreto 657, dove si chiedeva al clero di sottoporsi sempre alle disposizioni del suo Ordinario, attraverso il passo: “*Ordinarii collatis inter se consiliis, eam viam eligant quam magis in domino expedire indicaverit*”.<sup>985</sup> La seconda volta era per rammentare il decreto 656, dove si ricordava che il clero doveva astenersi dal prendere posizione politica, così come dall'appoggiare un partito pubblicamente, perché la *Santa Religión* occupava un posto più alto di qualsiasi interesse umano, ragion per cui si raccomandava di: “*Abstéganse, pues los Sacerdotes de tratar estos asuntos en público ya sea fuera del templo, ya sea, y con más razón, en el púlpito.*” Inoltre, si ricordava che i sacerdoti erano uomini di Dio, uomini del popolo, che il loro ruolo era quello di cercare la pace e non di provocare una guerra, giungendo a perturbare l'ordine pubblico per aver preso posizione per un partito.<sup>986</sup> Per rafforzare questa idea i vescovi ricordavano il decreto 121 del Sinodo diocesano organizzato da Mgr. Stork, dove si stabiliva che un religioso in quanto cittadino poteva aver la propria opinione politica, ma doveva “*mantenerse extraño a las agitaciones de los partidos*”, quando non fosse per il bene della Chiesa. Per questa ragione il sacerdote “*Debe ser el hombre de todos, destinado a unir ánimos no a dividirlos; ha de mostrarse siempre el defensor de los derechos de la Iglesia*”

---

<sup>985</sup>AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 35, Folder 1. San José, 23 de abril de 1923. Ff. 9-10v.

<sup>986</sup>AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 35, Folder 1. San José, 23 de abril de 1923. Ff. 9-10v.

ragion per cui doveva comportarsi come un “*obrero de unión fraternal y no como representante de un partido*”.<sup>987</sup>

Infine, i monsignori Castro, Monestel e Blessing raccomandarono otto punti da seguire perché il clero non si immischiasse in lotte che lo allontanavano da Dio. Il primo punto reiterava che il clero doveva astenersi dal fare politica. Il secondo punto era diviso in due parti: la prima ricordava che i sacerdoti non potevano prendere posizione politica e usare il pulpito per asseverare le proprie convinzioni; la seconda stabiliva che era loro vietato formare comitati, clubs, assemblee e riunioni di carattere politico. Il terzo indicava che il clero doveva dimostrare saggezza e neutralità nelle dispute politiche. Il quarto punto precisava che se il clero avesse preso una posizione politica pubblica doveva specificare che il suo interesse era rivolto al bene delle cose divine e non di quelle umane. Il quinto puntualizzava che in quel caso l'intervento di un religioso sarebbe stato approvato solo se necessario e con il consenso previo del vescovo. Il sesto punto era un appello al clero perché invitasse non solo i cittadini al voto, ma di votare per le persone giuste che procurassero “*el mayor bien de la Religión y la Patria; pero declarada esa obligación general, absténgase de favorecer mas [sic] a un partido que a otro, <salvo que alguno de ellos sea abiertamente hostil a la religión> (Conc Pl. L. A. 656)*”. Il settimo punto affermava che solo il vescovo oppure il suo consiglio potevano decretare se un partito fosse ostile o no alla religione. Infine, l'ottavo punto era un'orazione rivolta a Dio perché i vincitori delle elezioni risultassero i migliori uomini per il futuro della Repubblica e dei suoi cittadini. Per questa ragione dal primo maggio fino al giorno dell'elezione si doveva pregare “*las letanías del Sagrado Corazón de Jesús, después de los Rosarios de los Domingos en todas las Iglesias y Oratorios*

---

<sup>987</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 35, Folder 1. San José, 23 de abril de 1923. Ff. 9-10v.

*Públicos... que durante el mismo tiempo todos los sacerdotes agreguen en las Misas la colecta del Spiritu Santo, cuando lo permita la rúbrica.*” Questa circolare fu, come si è detto, la base per quelle preparate nel 1927, nel 1931 e nel 1935. Nella circolare del 1935 si ricordava infatti che quel testo non era altro che il rafforzamento delle norme “*contenidas en nuestras circulares de 1923, 1927 y 1931*”, specialmente in quella del 1927, dove si era stabilito il comportamento da seguire da parte dei sacerdoti in periodo di campagna elettorale. Per concludere, tutte le circolari ripeterono tre norme che non cambiarono mai. La prima era che il clero non doveva partecipare pubblicamente alla vita politica; la seconda che non doveva esporre pubblicamente la sua scelta che come cittadino doveva esprimere nel segreto del voto; e la terza era quella di seguire sempre quanto stabilito dai vescovi. L’ultima circolare venne firmata dal Vicariato di Limón, da Mgr. Carlos Alberto Wollgarten,<sup>988</sup> che aveva preso il posto di vicario alla morte di Blessing nel 1934. La circolare di Wollgarten fu un’ennesima dimostrazione dell’unione dell’episcopato costaricano per evitare la partecipazione pubblica del clero alla politica. Cambiavano gli uomini, ma non il pensiero.

Nonostante le direttive, l’astensione del clero non fu sempre rispettata durante le campagne elettorali. Ci furono, infatti, sacerdoti che diventarono deputati, mentre vari documenti indicano come i religiosi facessero propaganda per i partiti, senza contare che gli stessi vescovi propiziarono la partecipazione del clero. Il primo punto viene dimostrato nella tabella 21 del capitolo anteriore: nel periodo 1924-1936, un totale di 11 sacerdoti vennero eletti deputati, alcuni per due e anche tre legislature. Nei casi in cui il religioso ottenne l’incarico politico vi era stata l’approvazione previa del suo vescovo (Mgr. Castro oppure Mgr. Monestel, ma mai un prete di Limón, perché il Vicariato Apostolico di questa città era

---

<sup>988</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 35, Folder 1. San José, 14 de agosto de 1935. Ff. 39.

gestito dalla missione della Congregazione Paulina, composto nella quasi la totalità da sacerdoti stranieri di origine tedesca). Un caso in cui si evidenzia l'approvazione episcopale fu quello del religioso Mardoqueo Arce Rodríguez della Diocesi di Alajuela. Il sacerdote comunicò al suo vescovo l'intenzione di entrare nella lista di deputati di un partito politico e il vescovo diede il suo permesso. In seguito, Arce Rodríguez diventò deputato per due legislature consecutive di due anni ciascuna, dal 1936 fino al 1940, per la provincia di Alajuela.<sup>989</sup> Il clero partecipò nella vita politica anche in altre forme. Sono tante le lettere di cittadini, di gruppi e di partiti (non solo socialisti e comunisti) che volontariamente si lamentavano per la presa di posizione di un prete che si scagliava contro un candidato tacciandolo con vari epiteti, quali liberale, ateo, comunista o socialista secondo i casi.

#### **Immagine # 34**

**Mgr. Carlos Alberto Wollgarten Kejeljan. I Vicario Apostolico di Limón (1935-1937)**



Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias 1339

<sup>989</sup> Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela. Fondo Monseñor Monestel, 1936. Documentos recibidos. Palmares, 9 de enero de 1936. N° de documento 0003010160208.

Di seguito, si presentano alcuni esempi di questa partecipazione dei sacerdoti. Un gruppo di dieci cittadini della comunità di Desamparados scrisse il 12 giugno 1923 una lettera al vescovo in cui denunciavano che il parroco di quel paesino, Elias Valenciano, dimostrava una partecipazione “*activa en la actual campaña eleccionaria, lo que va en menoscabo de los intereses religiosos de la comunidad y con peligro de la armonía y confraternidad de la familia desamparadeña*”. Il popolo “*desamparadeño*” indicava al vescovo che la lettera era “*no para ser castigado como de seguro merece, [il sacerdote Valenciano] sino para evitar que en lo futuro no se repita*”.<sup>990</sup> Nel 1927 si ebbe un nuovo caso nella diocesi di San José, quando arrivò all’ufficio di Mgr. Castro, una lettera firmata da Manuel Castro Quesada del partito “*Unión Nacional*”, che gli comunicava che il sacerdote della comunità di Acosta, Rubén García, stava usando la “*casa cural de ese pueblo...[para] reuniones de carácter político.. del Partido Carlista*”.<sup>991</sup> La risposta della curia fu immediata. In una lettera del 6 maggio 1927 si indicava a García quanto segue:

Se ha recibido en esta curia una queja del señor don Manuel Castro Quesada referente a que Ud. hace propaganda política abiertamente a favor de un partido político. No sabemos aquí si la queja de ese señor, está basada en la verdad o en el capricho político.

De cualquier manera que sea, el Excmo. Señor Arzobispo me da instrucciones para decirle que procure ajustarse a la Circular que se envió al Clero con Motivos de esta campaña.<sup>992</sup>

Queste due lettere dimostrano la partecipazione attiva del clero in politica. I preti non solo davano sostegno a un candidato in particolare, ma utilizzavano le case parrocchiali e anche il pulpito per legittimare oppure combattere uno dei candidati. L’arcivescovo,

<sup>990</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 7, Folder 3, 1923. San José, 12 de julio de 1923. F. 79.

<sup>991</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 9, Folder 7. San José, 3 de mayo de 1927. F. 7.

<sup>992</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 9, Folder 7. San José, 6 de mayo de 1927. F. 41.

consapevole di questa partecipazione del suo clero in politica, diede la risposta già letta, dove invitava ad attenersi alle istruzioni fornite nella circolare sul tema.

Le lettere che lamentavano la partecipazione del clero nelle campagne elettorali non arrivarono solo alla curia di San José, ma giunsero anche al vescovo di Alajuela. Il 15 febbraio 1928, tre giorni dopo le elezioni, Clodomiro Figueroa scrisse una lettera al vescovo Monestel, nella quale informava che il prete José Aguilar Ramírez, parroco di Esparta, aveva suggerito ai fedeli di votare per Carlos María Jiménez, candidato del partito “*Republicano*”, adducendo il pretesto che lo stesso vescovo Monestel lo raccomandava come il candidato che avrebbe rispettato le norme della Chiesa. Il signor Figueroa finiva la sua lettera ricordando al vescovo che, secondo la legge elettorale del Paese, il punto 122 vietava la partecipazione pubblica del clero in politica.<sup>993</sup> L'intenzione era duplice: la prima denunciare l'azione del prete e la seconda di verificare se la raccomandazione del vescovo per un candidato in particolare fosse veritiera. Secondo gli indici dell'Archivio della Diocesi di Alajuela, il vescovo non rispose a questa lettera, però chiese al clero di non intervenire in politica nelle future elezioni. Lettere di questo tenore al vescovo di Alajuela non furono un caso isolato. Anzi, le missive furono così *tante*, che il vescovo scrisse ai suoi sacerdoti per ricordare loro di non intervenire in politica. Ne sono prova la lettera al sacerdote Fray Leonardo de Capellades<sup>994</sup> e quella inviata da un fedele a Juan Vicente Solís,<sup>995</sup> per il suo intervento nella campagna del 1935 a favore di León Cortés.

---

<sup>993</sup> Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela. Fondo Monseñor Monestel, 1928. Documentos recibidos. Esparta, 15 de febrero de 1928. N° de documento 00031080237.

<sup>994</sup> Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela. Fondo Monseñor Monestel, 1935. Documentos recibidos. Senza luogo, 27 de junio de 1935. N° de documento 000301150286.

<sup>995</sup> Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela. Fondo Monseñor Monestel, 1935. Documentos recibidos. San José, 20 de julio de 1935. N° de documento 000311502102.

La presa di posizione del clero in politica era per alcuni cittadini costaricani un fatto inutile e che andava sia contro la democrazia che contro la libertà della Chiesa. Alla Santa Sede arrivarono informazioni inviate direttamente dai costaricani, visto che non potevano mandarle mediante l'Internunzio, che si era detto impossibilitato al farlo.<sup>996</sup> In una lettera con data del 4 marzo 1932, il “*Secretario del Comité Obrero Ricardista*”, Juan Bautista Borbón, indicava a Pio XI che vi erano preti in politica, però che la cosa più grave era che stavano sviluppavano e propiziando una frode elettorale. Tra i sacerdoti coinvolti nel tentativo segnalato da Borbón si citavano: Francisco de Jesús Mendoza (deputato nel periodo 1930-1932 per la provincia di Heredia); José Rafael Cascante Vargas (deputato supplente nel periodo 1930-1932 per la provincia di Cartago); Carlos Meneses Brenes (deputato nel periodo 1930-1932 per la provincia di Cartago); Víctor Manuel Villalobos Brenes (deputato nel periodo 1930-1932 per la provincia di Heredia); Juan Vicente Solís Hernández (deputato nel periodo 1930-1932 per la provincia di Alajuela); Víctor Manuel Zavaleta, Salomón Valenciano “*y otros que no recordamos*”.<sup>997</sup> La maggioranza di loro furono deputati nel periodo presidenziale di Ricardo Jiménez, per questa ragione si deve fare attenzione con l'informazione inviata da Borbón, per vari motivi. Il primo era che in quel periodo non si verificò una frode di tale indole e con la partecipazione diretta del clero e l'altro è che tale informazione poteva essere parte di una campagna diffamatoria contro il clero coinvolto in politica, allo scopo di evitare che i religiosi venissero rieletti come deputati per il periodo 1932-1934. In effetti i vescovi e la Santa Sede non presero nessuna misura oppure punizione nei confronti dei sacerdoti deputati che apparivano nella lista di Borbón.

---

<sup>996</sup> In: ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicolo 4, Posi 84-85, ff. 71.

<sup>997</sup> ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicolo 4, Posi 84-85, ff. 71.

La partecipazione del clero in politica non si limitava ad appoggiare un candidato o ad assumere aspetti propagandistici per far eleggere un religioso nel Congresso. Il clero si esprimeva e pubblicava le proprie opinioni sugli avvenimenti politici che si tenevano nel Paese. Un esempio di questo comportamento fu la vicenda denominata “Bellavistazo”, un tentativo di colpo di Stato perpetrato da Manuel Castro Quesada al comando di 300 uomini l'alba di lunedì 15 febbraio 1932. Nel giornale ufficiale della Chiesa cattolica, l’*“Eco Católico”*, del 21 febbraio dello stesso anno venne pubblicato un articolo scritto dal prete Rosendo Valenciano, parroco della chiesa della *“Virgen de la Merced”* nel centro della città di San José. Il testo fu fatto proprio da alcuni civili che lo pubblicarono come una *“Hoja Suelta”*, dove risultava ben chiara la posizione del prete sul fatto. Valenciano sosteneva che il tentativo di golpe non aveva l'intenzione *“de desconocer el gobierno del Sr. Presidente Lic. Cleto González Víquez”* anzi, *“sino protestar de un modo enérgico contra los abusos del dinero en compra de conciencias de ciudadanos sencillos, en las elecciones presidenciales del domingo 14 con el soborno”*. Valenciano indicava che González Víquez con il suo comportamento dopo aver vanificato il colpo di Stato non sospese i diritti individuali, ma preferì *perdonare* tutti gli uomini coinvolti attraverso una *“completa y absoluta amnistía”*. Senza dubbio, Valenciano voleva dimostrare due cose. La prima e più importante, che González Víquez era un uomo giusto e paterno, che invece di punire gli avversari, li aveva perdonati, confermando la caratteristica del costaricano come uomo pacifico, cosa non del tutto vera, ma che i liberali usarono per consolidare l'idea che il cittadino del Costa Rica era uomo tranquillo e rispettoso dell'ordine. La seconda era delegittimare la possibile visione che qualificava il fatto come un colpo di Stato. Per Valenciano non fu affatto così: l'azione



di Manuel Castro Quesada era solo una maniera di prendere una posizione pubblica, all'interno della "più democratica repubblica dell'America Centrale".<sup>998</sup>

Studi più recenti dimostrano che quanto successo nella caserma militare chiamata Bella Vista fu effettivamente un colpo di Stato. In particolare, fu uno scontro tra i liberali, tra i "*ricardistas*" e "*antiricardistas*", dove gli insorti cercarono mediante la forza di prendere il potere e, vedendosi sconfitti, consegnarono le armi. Il ruolo del presidente si comprende anche considerando la partecipazione dell'ambasciatore degli Stati Uniti, Mr. Eberharth. Questi, nel ruolo di rappresentante del potere della "polizia dell'America", intervenne cercando di far raggiungere alle parti un accordo pacifico, come poi si ebbe alla fine. La soluzione fu accettata anche perché lo stesso presidente González Víquez si trovava a pochi mesi dalla fine del suo mandato. Come indicò Jorge Mario Salazar, il presidente diede il suo appoggio al presidente eletto Ricardo Jiménez Oreámun e con quello delegittimò gli avvenimenti del "*Bellavistazo*".<sup>999</sup> Importante sottolineare due aspetti del comportamento di Valenciano. In primo luogo si può rilevare la pubblicazione della posizione di un prete su un fatto politico: ne esce confermata l'idea che il clero partecipava in politica in differenti maniere. In secondo luogo si può notare che la notizia dell'intervento di Valenciano arrivò alla Santa Sede inviata da un anonimo costaricano, con lo scopo di comunicare a Roma quello che stava succedendo circa il clero in politica. La Santa Sede non prese nessuna decisione al proposito, *così come neppure* il suo rappresentante che in quell'epoca risiedeva in Costa Rica.

La partecipazione del clero costaricano in politica non si limitava solamente al coinvolgimento di presbiteri: anche un vescovo vi prese parte e venne eletto deputato

---

<sup>998</sup> ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicolo 4, Posi 84-85, ff. 73.

<sup>999</sup> SALAZAR, *Crisis Liberal y Estado Reformista*, p. 156.

consecutivamente dal 1930 al 1936. Claudio María Volio Jiménez per quattro periodi di due anni consecutivi fu deputato nel Congresso Nazionale del Costa Rica. Il suo coinvolgimento non fu bene visto da tutti, al punto d'essere segnalato alla Santa Sede da alcuni cittadini costaricani. Volio aveva studiato a Lovanio, sotto la guida del cardinale Mgr. Mercier e quindi nominato vescovo di Santa Rosa de Copán in Honduras, incarico che svolse dal 1916 al 1926 quando, per questioni politiche e sostenendo di essere malato non fece più ritorno alla sua sede episcopale e rimase in Costa Rica fino al giorno della sua morte, avvenuta il 19 gennaio 1945 a Puntarenas.<sup>1000</sup> Volio prese pubblicamente posizione politica e si affiliò al partito Repubblicano, più conosciuto come il partito “*de los ricardistas*”, capeggiato da Ricardo Jiménez e di corrente liberale.

Tanti costaricani credevano che la partecipazione di Mgr. Volio in politica rappresentasse un grosso problema per la democrazia e la libertà religiosa. Per gli altri liberali che lottavano contro di lui e il suo partito, l'unione tra religione e politica era dannosa, perché secondo loro i due poteri dovevano rimanere separati. Per i cattolici più intransigenti la presenza in politica dei religiosi si spiegava con il fatto che i liberali avevano comprato il silenzio dell'alto clero, rimettendo ai suoi esponenti sufficienti fondi per averli come alleati politici. Queste accuse si protrassero per tutto il tempo che Volio fu candidato e deputato nel Congresso Nazionale, cioè dal 1929, con la sua prima candidatura, fino al 1936 quando finì il suo ultimo incarico.

Come si è detto gli attacchi contro Mgr. Volio giunsero da due differenti fronti, quello liberale e quello cattolico. La curiosità sta nel fatto che i liberali inviarono le loro lamentele

---

<sup>1000</sup> R. BLANCO, *Obispos Arzobispos y Representantes de la Santa Sede en Costa Rica*, p. 134.

all'Arcivescovo di San José e i cattolici le inoltrarono alla Santa Sede. I liberali che non si trovavano nel suo partito politico le esponevano a Mgr. Castro, sostenendo che Volio approfittava della sua condizione di sacerdote per ottenere vantaggi politici a suo favore e a favore di Ricardo Jiménez. Nel 1931 il partito "*Unión Republicana*" accusò Volio di fare proselitismo nel mese di ottobre di quell'anno nel paesino di Paraíso in provincia di Cartago, bussando di porta in porta per chiedere "*adhesiones para la candidatura de Don Ricardo Jiménez*" che per quella data era candidato a deputato per la stessa provincia di Cartago. Inoltre, Santiago Durán Escalante, firmatario della lettera, ricordava all'arcivescovo che Volio dimenticava il suo ruolo di sacerdote, come era successo in un piccolo paesino della provincia di Cartago dove era stato invitato come "*Representante de Jesucristo para que presidiera un turno y una fiesta religiosa*", dedicandosi invece a fare politica, al punto che in un determinato momento della festa aveva cominciato a "*gritar un viva a su candidato*", provocando il disappunto degli intervenuti, che lo avevano invitato in veste di sacerdote e non di politico. A causa di quel fatto la lettera raccontava che il vescovo era stato vicino a subire un'aggressione da parte dei sostenitori degli altri partiti politici. Per questo Durán Escalante ricordava al prelado di San José l'articolo 36 della Costituzione Politica che vietava al clero di utilizzare motivi religiosi per fare politica. Nonostante tutto, Volio e Jiménez vennero eletti deputati per il periodo 1932-1934.

Per alcuni i cattolici, Mgr. Volio era una dimostrazione di ciò che era diventato l'alto clero costaricano, formato da sacerdoti che per denaro non svolgevano il proprio lavoro, ma si dedicavano ad appoggiare la politica dei liberali. Quest'argomento non era nuovo, era almeno dal 1925 che se ne parlava a causa del progetto di legge presentato al Congresso

Nazionale dal sacerdote Daniel Carmona.<sup>1001</sup> Questi aveva proposto una legge nazionale per la scelta dei futuri vescovi del Paese, in modo da evitare i condizionamenti della politica. Secondo Carmona, nel suo progetto, composto da quattro articoli, si doveva procedere in questa maniera: il Presidente secondo quanto stipulato nel Concordato al punto 12<sup>1002</sup>, così come dell'articolo 102 della Costituzione Politica, doveva presentare i candidati a vescovo alla Santa Sede, ma solo quelli votati in maniera diretta dal clero e che avevano vinto l'elezione interna con una maggioranza relativa, lasciando al Presidente il privilegio di dare “*il placet*” dopo la scelta di Roma a alcuno dei candidati che il presidente aveva presentato prima.<sup>1003</sup> Per Carmona, il progetto aveva lo scopo di evitare la nomina di un sacerdote a vescovo solo per la sua vicinanza con il potere politico, lasciando fuori della “contenda” i più idonei ad occupare il posto e i più attenti al bene della Chiesa, i fedeli e lo stesso clero. Il progetto non avanzò nel processo legislativo per vari motivi. Innanzitutto perché ai liberali stava bene il rapporto in atto con la gerarchia cattolica, e poi perché Roma non avrebbe mai accettato che una legge della Repubblica stabilisse una norma sull'elezione dei vescovi. Questo punto era stato definito nelle lettere frequentemente scambiate tra Roma e

---

<sup>1001</sup> Carmona era conosciuto da Roma su informazione dell'Internunzio Mgr. Guiseppe Fietta che lo aveva descritto come:

Parroco di San Joaquin de Flores in questa archidiocesi; persona forse già nota a cotesta Segreteria per le vivaci polemiche sostenute contro Mons. Monestel all'epoca dell'erezione della provincia ecclesiastica in Costa Rica. È guanacasteco di nascita, conta 56 anni, di carattere impulsivo e si direbbe esaltato, non ostante che come parroco sia zelante e sappia farsi amare dal popolo. Fu quasi sempre parroco di Puntarenas, che lasciò, passando all'archidiocesi, dopo la divisione delle diocesi, non volendo restare suddito di Mons. Monestel. Nelle ultime elezioni politiche parteggiò per l'ex sac. Jorge Volio, dal quale ebbe pure l'offerta della candidatura del partito riformista per Puntarenas, Candidatura che egli rifiutò.

In: ASV.SS-ANAC, (corrispondenza ricevuta e spedita). Fascicolo, 18. Ff.75-78.

<sup>1002</sup> Questo punto stabiliva: Ejerce el Patronato con arreglo á las leyes, hacer las presentaciones y nombramientos que estas le cometan y ejercer los demás actos a que las mismas le llamen en los asuntos de lo Iglesia. In: C. OBREGÓN, *Las Constituciones de Costa Rica*, (Tomo IV), p. 46.

<sup>1003</sup> «Diario de Costa Rica», Proyecto del Padre Carmona sobre la elección de los Obispos, Sábado 6 de junio de 1925, p. 3.

l'Internunziatura per l'America Centrale e l'Arcivescovado di San José, per persuadere Carmona a non presentare il progetto così sgradito per la gerarchia romana.

I cattolici inviarono a Roma una nota, dove si presentava la donazione economica che il governo liberale elargiva alla gerarchia come una elargizione fatta per comprare il suo silenzio. Il testo esibiva il quadro preparato dal governo, dove si stabiliva la somma da pagare alla Chiesa cattolica, (tabella numero 22 nel presente capitolo), che nel 1932 era scesa a 55,350 colones, a causa della crisi. Per i cattolici il problema non era tanto se la quantità scendeva oppure saliva, essi insistevano sul fatto che quella donazione era un modo di comprare le autorità cattoliche perché:

...se dice que es el liberalismo el que subvenciona al clero porque en Costa Rica todos los gobiernos son liberales o masones. Gobiernos o presidentes católicos no pueden haberlos porque a ello se oponen nuestras autoridades eclesiásticas y la mayoría de los católicos (ignorantes e inconscientes) debido a la influencia de las mismas autoridades eclesiásticas.<sup>1004</sup>

Oltre a questo, i cattolici sottolineavano alla Santa Sede che non era opportuno che i liberali pagassero stipendi così alti perché: *“ésto [sic] los renta a los intereses del liberalismo y los imposibilita para defender los intereses sagrados de la Iglesia a ellos encomendados. Creen los católicos consientes que la Iglesia para conservar su independencia debe subsistir con sus propios recursos aunque sea pobremente”*.<sup>1005</sup> Mgr. Volio era per questi cattolici una dimostrazione di questo tipo di sacerdote, il quale secondo loro *“CON LO PRIMERO QUE SALEN LOS QUE DEFIENDEN EL LIBERALISMO, ES CON EL DINERO QUE ESTE LE DA AL CLERO [sic] [sirve para dar] protección material a la Iglesia, pero no libertad*

<sup>1004</sup> ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicoli 4, Pos. 84-85, ff. 59.

<sup>1005</sup> ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicoli 4, Pos. 84-85, ff. 59.

*para la escuela católica que es la base fundamental de la Iglesia.*<sup>1006</sup> Per questo motivo la “*Liga Acción Social Católica*” del Costa Rica pubblicò dal 1929 al 1931 diverse “*hojas sueltas*” e “*folletos*” dove si voleva mostrare la vera intenzione dei liberali costaricani, che parlavano di apertura nell’educazione, ma in realtà durante i governi di Cleto González Víquez e di Ricardo Jiménez non realizzarono nulla per permettere di nuovo l’educazione religiosa.<sup>1007</sup> Davanti a queste accuse Mgr. Claudio Maria Volio decise di pubblicare una “*hoja suelta*” dal titolo “*POR QUÉ SOY RICARDISTA*”. In questo testo, che era la rielaborazione di un discorso fatto dallo stesso Volio nel paesino di San Juan de Tibás, il prelado candidato a deputato asseriva che era: “*ricardista, porque amo la democracia, porque amo la prosperidad de mi patria, porque amo la libertad de la Iglesia Católica costarricense*”.<sup>1008</sup> Secondo Volio la Chiesa cattolica era libera, ma altri cattolici insistevano che questa tesi di Volio, non corrispondeva alla realtà ed era solo la conseguenza della sua posizione vicina al potere. Inoltre, Volio non fece mai menzione del fatto che Ricardo Jimenez fosse liberale, cosa conosciuta da tutti. Ricordava però il fatto che Jiménez non attaccava direttamente la Chiesa e la lasciava lavorare in pace. Volio presentava alcuni esempi per rafforzare la sua idea:

Si don Ricardo fuese el sectario anticatólico que nos pintan sus adversarios, al alcanzar el solio presidencial en el primer periodo, venciendo una fuerte oposición del Clero, natural hubiese sido que tomase represalias contra la Iglesia, aconsejado al Congreso, por ejemplo, la separación de la Iglesia y del Estado, o la supresión del presupuesto de Culto, o tomando cualquier otra medida vejatoria como la expulsión de las Congregaciones Religiosas

---

<sup>1006</sup> ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicoli 4, Pos. 84-85, senza numerazione.

<sup>1007</sup> ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicoli 4, Pos. 84-85, senza numerazione, ma sono più di 12 fogli che si trovano in questo fascicolo dell’Archivio degli Affari Esteri della Santa Sede.

<sup>1008</sup> ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicoli 4, Pos. 84-85, senza numerazione.

esistentes en el país. ¿Procedió el ilustre Mandatario en tal sentido? Absolutamente. Todo lo contrario.

Volio difendeva Jiménez dalle accuse di non aver “*dado libertad absoluta para el establecimiento de todas las órdenes religiosas en el país*”, così come di non aver sancito un decreto che stabilisse “*la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas y colegios de la República*”. Il prelado indicava che non si trattava di una cosa che si potesse fare da un giorno all’altro, che c’era bisogno di tempo, però che era sicuro che sarebbe arrivato il “*Día que toda libertad verdaderamente legítima e indispensable sea un hecho cumplido y viva fecunda y lozada en nuestra patria*”. Nel frattempo, in attesa di quel giorno, Volio indicava che era meglio mettersi “*a salvo en las manos prudentes, honradas y varoniles de un Ricardo Jiménez*”.<sup>1009</sup> Alla fine, tutta questa polemica non ostacolò la partecipazione politica di Volio che fu deputato come si è detto per quattro periodi di due anni consecutivi, dal 1930 al 1936. Non si deve dimenticare che la partecipazione di Volio alla vita politica rappresentò un problema per l’Internunziatura. In seguito al suo comportamento, ci furono varie voci che suggerivano che il suo scopo era quello di diventare vescovo di Cartago, diocesi che avrebbe ottenuto per pressioni politiche, così come per un patto con González Víquez per ottenere al momento opportuno il suo consenso. Di queste voci era ben consapevole l’internunzio Mgr. Fietta, cioè come lui stesso indicò, Volio si era diventato un vero problema, ciò, perché all’Internunziatura arrivano diversi attacchi contra lui.<sup>1010</sup> Ad esempio arrivano documenti che indicavano che Volio non poteva essere deputato, dunque, quando accettò la nomina di vescovo di Santa Rosa de Copán, in Honduras, aveva accettato anche la cittadinanza di quel Paese e per quello già non poteva essere deputato in Costa Rica (come si questo fosse un

<sup>1009</sup> ASCAES, Costa Rica, 1926-1933, Fascicoli 4, Pos. 84-85, senza numerazione.

<sup>1010</sup> ASCAES, Costa Rica. 1926-1933, Pos. 84-85, fasc. 4. Ff. 52-52v

problema dell'Internunzio).<sup>1011</sup> Tutto questo si sommava al principale problema che la stessa Internunziatura metteva in chiaro nelle sue informazioni inviate a Roma, dove indicava che non si sapeva che fare con Mgr. Volio e che gli avevano permesso di partecipare in politica “tanto per dargli di che vivere”.<sup>1012</sup> Il problema di Volio trovò soluzione nel 1940, quando per intervento di Mgr. Sanabria, Arcivescovo di San José, venne nominato Arcivescovo Titolare di Soteropolis e prelato di Onore nella Basilica di “*Nuestra Señora de los Ángeles en Cartago*” fino al giorno della morte nel 1945.<sup>1013</sup>

### **2.3.1. Contro le idee socialiste e comuniste non esistevano interdizioni politiche per il clero tra 1931-1936**

Come si è detto la partecipazione del clero in politica avvenne anche per attaccare le idee socialiste e comuniste che cominciarono a prendere forza in Costa Rica negli anni trenta, specialmente dopo il maggio 1931 a causa della fondazione del “*Partido Comunista Costarricense*”. Questi attacchi non furono solo l’esito delle raccomandazioni di Roma che indicava quelle forze come nemiche del cristianesimo, ma anche trovarono ragione nel fatto che, come si è visto, il clero cattolico e la sua gerarchia in Costa Rica erano più liberali di quanto ci si poteva immaginare. In quest’ultima sezione del presente capitolo si indagherà sulla posizione del clero contro le idee socialiste e comuniste. Per questo si lavorerà con i numeri del giornale ufficiale dell’Archidiocesi di San José, “*El Eco Católico*”,<sup>1014</sup> usciti

---

<sup>1011</sup> ASV.SS-ANAC, Diocesi di San Jose (Costa Rica). Fascicolo, 34. F. 92.

<sup>1012</sup> ASV.SS-ANAC, (corrispondenza ricevuta). Fascicolo, 21. Ff. 6-8.

<sup>1013</sup> BLANCO, *Obispos Arzobispos y Representantes de la Santa Sede en Costa Rica*, p.134.

<sup>1014</sup> Si è lavorato con questo giornale perché si vogliono seguire le tracce dei documenti che la gerarchia del clero cattolico costaricano permetteva di pubblicare affinché questa arrivasse alla maggioranza dei fedeli. È vero che il giornale apparteneva all’Arcidiocesi di San José, ma si distribuiva anche nella giurisdizione della diocesi di Alajuela e del vicariato di Limón. Inoltre, pubblicava testi approvati da tutti i vescovi del Paese affinché fossero diffusi tra la popolazione costaricana. Questo giornale era l’organo di stampa ufficiale del cattolicesimo in Costa Rica; è vero che esistevano altri giornali cattolici, però l’“*El Eco Católico*” era controllato propriamente dalla gerarchia cattolica. Inoltre, si vuole vedere propriamente ciò che l’alto clero desiderava che



durante il periodo 1931-1936. Questo periodico pubblicò più di 30 articoli contro tutto quello che significava l'ideologia comunista e socialista. Ad esempio, i principali temi furono quelli di attaccare e rifiutare le posizioni del comunismo e del socialismo sull'ateismo, l'educazione laica, il divieto alla proprietà privata in Costa Rica, Messico, Russia, Spagna e Cina,

Prima di approfondire il discorso sul giornale cattolico, si farà riferimento a due esempi circa la posizione del clero contro il comunismo e il socialismo nel campo delle elezioni politiche nel Paese. Si vuole così dimostrare che gli attacchi non avvenivano solo sulla carta stampata, ma anche nell'arena politica. Gli attacchi da parte del clero ai partiti socialisti e comunisti si verificarono in maniera sistematica e articolata durante il periodo 1931-1936, al punto da costringere i leader di questi due partiti a inviare delle note di protesta ai vescovi costaricani, con lamentele sul comportamento del clero. Ne è dimostrazione la lettera inviata dal “*Partido Socialista Costarricense*” nel 1935, firmata da Vicente Sáenz e indirizzata all'Arcivescovo di San José, Rafael Otón Castro Jiménez. Sáenz esponeva al prelado che né lui, né il suo partito, né i suoi sostenitori avrebbero accettato o sarebbero rimasti inermi di fronte alle calunnie del clero giuseppino. Il firmatario indicava che da un giornale bisettimanale -non ne fa il nome-, però dalla risposta del prete Víctor Manuel Sanabria, datata 24 de noviembre 1935, risulta che il giornale era “*La Epoca*”<sup>1015</sup>, il cui direttore era Guillermo Angulo e l'editore Luis Cartín, attaccavano solo mediante calunnie e bugie il partito socialista. Sáenz scriveva all'arcivescovo “*no pues con el deseo de buscar castigo*

---

i suoi fedeli leggessero, anche perché sarebbero stati loro (gli uomini) coloro che avrebbero votato, senza dimenticare il ruolo delle donne, che lo leggevano e che erano coloro che, secondo le stesse parole dei sacerdoti erano la coscienza della casa e influenzavano le azioni di genitori, mariti e figli. Infine, si è controllata la rivista “*El Mensajero del Clero*”, mentre un 90% degli articoli pubblicati sull’“*El Eco Católico*” furono pubblicati settimane prime nella rivista ufficiale del clero. Il 10% che non venne pubblicato sull’“*El Eco Católico*” non presentava maggiore variazione da quanto già affermato.

<sup>1015</sup> Questa risposta viene utilizzata più avanti in questa medesima sezione di questo capitolo.

*para católicos sino para ruines calumniadores*". Secondo Sáenz non era la prima volta che chiedeva personalmente a membri del clero rispetto per il suo partito e le sue idee. Sáenz raccontava al vescovo che aveva già avuto un problema con il prete Rosendo Valenciano al quale aveva chiesto rispetto. Il dirigente socialista ricordava al prelato che, nelle vesti di "*Jefe Supremo de la Iglesia en Costa Rica*" doveva "*evitar trances lamentables, porque si el respeto no se consigue por las buenas cuando se merece, por las malas se exige cuando llegue el momento*". Secondo Sáenz il clero che si immischiava in dispute politiche era un clero mal formato che non discuteva con argomenti validi, ma che avanzava nelle discussioni solo bugie e offese.<sup>1016</sup> Per questa ragione insisteva nel chiedere al vescovo un controllo più rigoroso sul suo clero al momento di esprimere opinioni sulla politica.<sup>1017</sup> La lettera non ottenne i risultati attesi, visto che il clero rimase saldo nella sua posizione di attaccare il socialismo.

L'altra testimonianza relativa all'opposizione al comunismo del clero cattolico residente in Costa Rica, in quanto nemico della Chiesa, è evidenziata dalle posizioni del prete spagnolo Antino Horn, parroco della località di Juan Viñas, in provincia di Cartago. Questo prete scrisse all'Arcivescovo di San José che voleva prendere la cittadinanza costaricana per i seguenti motivi: "*dar un voto más a favor del señor Lic. Don León Cortés, candidato a la Presidencia de la República, en el período de 1936-1940. Así contrarrestaré un voto al partido comunista, enemigo declarado de la Iglesia Católica.*" Secondo Horn il suo voto sarebbe stato importante perché avrebbe potuto dare la vittoria al partito che doveva

---

<sup>1016</sup> Sáenz non indicò che cosa diceva il clero, però il suo intervento sembra veritiero, perché anche i rapporti degli Internunzi inviati a Roma, indicavano che in Costa Rica la lotta nelle campagne politiche si effettuavano attraverso la menzogna e le offese, tanto nel popolo come nel clero. Mgr. Chiarlo lo qualificava come una "*costume molto deplorable*". In: ASCAES, Costa Rica. 1929-1944, Pos. 88-89, fasc.7. F. 90.

<sup>1017</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 25, Folder 13. San José, 14 de noviembre de 1935. Ff. 45-46.

sconfiggere i comunisti nemici della Chiesa. Per questa ragione rafforzava la sua idea affermando che: *“Quiero decir: un voto más en favor del Partido Republicano Nacional, representa un voto en contra del partido comunista y como por un voto se puede ganar o perder, de ahí mi firme resolución que se encamina hacia el bien de la República, porque la unión hace la fuerza”*.<sup>1018</sup>

La lettera di Horn dimostra in maniera molto chiara la posizione sul comunismo sostenuta dai vertici del clero residente in Costa Rica. Il socialismo, come il comunismo, era nemico del cattolicesimo e si doveva combattere con tutte le armi e tutte le forze. Non era una cosa strana che il clero costaricano esagerasse nei suoi argomenti contro queste idee politiche: la posizione di Horn, con la sua richiesta di diventare costaricano solo per dare il suo voto al partito che avrebbe sconfitto il comunismo rasenta il ridicolo e non prende minimamente in considerazione il problema morale che rappresentava dare invece il voto a un partito liberale. L'argomento di lottare con tutti mezzi possibili contro le idee della sinistra fu realmente assai diffuso. Non vennero utilizzati solo il giornale e la rivista ufficiale dell'Arcidiocesi di San José, ma si pubblicarono articoli su giornali cattolici non controllati dalla gerarchia cattolica come il giornale “La Época”. Addirittura, si usarono le sedute mensili che il clero giuseppino teneva ogni mese nella casa arcivescovile<sup>1019</sup> per parlare del tema e attaccare le idee della sinistra costaricana, così come la radio, dove erano riportati articoli pubblicati prima o poi sul “El Mensajero del Clero” e sull’“El Eco Católico”. Le

---

<sup>1018</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 29, Folder correspondencia 1935. Juan Viñas, 18 de setiembre de 1935. Ff. 62.

<sup>1019</sup> Ad esempio, diverse conferenze tenutesi durante queste sedute furono pubblicate sia sul “*El Mensajero del Clero*” che sull’“*Eco Católico*”. Questa la lista: quella dell’11 maggio 1932, del prete Claudio Bolaños, con il titolo “*El Comunismo y el Trabajo*”, diffusa il 22 maggio 1932; quella del 17 febbraio 1932 dal titolo “*Historia del comunismo antiguo y moderno. Socialismo no comunista*”, del prete Antonio María Rojas e diffusa il 19 luglio 1932; quella dell’8 giugno 1932, presentata dal prete Fernando Ramírez, dal titolo “*El Comunismo y la autoridad Civil*”, e quella del 13 luglio 1932 su “*los incomparablemente mayores males y desventajas*”.

stazioni radio che si prestarono alla campagna furono: la “Radioemisora Católica Costarricense”<sup>1020</sup> e la “Estacion Alma Tica”.<sup>1021</sup> Tutto questo dimostrava come il vero nemico fosse il comunismo, piuttosto che il liberalismo di stampo locale. Il comportamento del clero permette di avere un panorama più chiaro per comprenderne la posizione contro il comunismo e il socialismo, posizione resa palese negli articoli pubblicati sul giornale ufficiale dell’Arcidiocesi di San José, articoli che di seguito si analizzeranno. A questo punto del capitolo, si svilupperanno solo i punti più importanti, riportati in maniera costante nei più di 30 articoli pubblicati tra il 1931 e il 1936, contro il comunismo e il socialismo come: “*el comunismo y “el socialismo son enemigos de la Iglesia”, “la Cuestión social”, “la propiedad privada”, “el sin sentido del comunismo en Costa Rica”* e la domanda “*¿Jesús era comunista?*”.

I preti cattolici non appena vennero a conoscenza della fondazione del Partito comunista in Costa Rica lo attaccarono indicando che i suoi sostenitori avevano “*la intención de incendiar y volar varias iglesias de San José*”.<sup>1022</sup> Per questo motivo, quando il partito non ottenne il permesso dal potere legislativo di partecipare alle elezioni presidenziali del 1932, il prete Rosendo Valenciano scrisse un articolo in nome dell’“*Acción Social Católica*”

---

<sup>1020</sup> Questa stazione radio era di proprietà del prete Carlos Borge, di origine nicaraguense, ma che si appoggiava all’Arcidiocesi di San José. Borge aveva studiato all’Università Gregoriana di Roma dal 1911 al 1915 dove aveva ottenuto il dottorato in Teologia. In questa occasione venne letto l’articolo pubblicato poi sull’“*Eco Católico*” con il titolo: “*Conferencia sobre el Comunismo*”, realizzata dal sacerdote Antonio Coll.

<sup>1021</sup> Alma Tica fu la stazione radiofonica che diffuse diversi articoli, come la conferenza sulla dottrina sociale della Chiesa cattolica, che venne successivamente pubblicata sull’“*EL Eco Católico*” il 7 agosto 1935, così come l’articolo dal titolo “*La propiedad, base de la cuestión social, según el cristianismo*”.

<sup>1022</sup> «La Nueva Prensa», 27 de mayo de 1931, p. 5. Cruz, Las luchas sociales en Costa Rica, pp. 245-246. In: I. MOLINA, *Anticomunismo reformista*, Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica 2009, p. 55.

del Costa Rica ringraziando coloro che si erano opposti alla partecipazione dei comunisti alla “democrazia liberale costaricana”.<sup>1023</sup>

Comunisti e socialisti, durante questi anni, furono sempre qualificati in maniera sistematica come nemici della Chiesa cattolica. Tale qualificazione dipendeva dal fatto che erano “classificati” come ateisti con il proposito di distruggere la Chiesa. “Pio Latino”, pseudonimo di un prete che pubblicava sul tema nell’“Eco Católico”, in agosto 1931, indicò che i comunisti volevano nella loro rivoluzione consolidare “*Sus oídos más feroces contra Dios*”, al punto di creare in Russia giornali con titoli come: “*Sin Dios, el Antireligioso, Los Sin Dios, La Ateista, Ateo*”.<sup>1024</sup> Lo stesso scrittore nell’editoriale dell’“El Eco Católico” del 16 agosto 1931, pubblicò un altro testo con il titolo *Bolcheviquismo y Comunismo*, nel quale spiegava perché il comunismo fosse un problema per il cattolicesimo. L’idea principale del testo era il nesso indissolubile tra ateismo e comunismo. Per “Pio Latino”, questo nesso trovava in particolare espressione nella “*frase blasfema del bolcheviquesmo*”: “*La Religión es el opio del Pueblo*”. A causa di questa frase per “Pio Latino” “*EL BOLCHEVIQUISMO ES PUES LA MAYOR IMPIEDAD Y BLASFEMIA QUE HA APRECIDO SOBRE LA TIERRA. SU LEMA ES EXTRAER DE LA FAZ DE LA MUNDO HASTA LA IDEA DE DIOS [sic]*”. Per questa ragione, si doveva evitare che in Costa Rica prendessero forza le idee comuniste<sup>1025</sup>: se questa evenienza si fosse verificata sarebbe accaduto come in Messico, dove l’ideologia socialista (all’inizio il clero costaricano non faceva differenza tra

---

<sup>1023</sup> Rosendo Valenciano si congratulava direttamente con: “*Lic. Don Rafael Calderón Muñoz, Vice-presidente, y Lic. Don Carlos María Jiménez, Diputados, respectivamente, del Congreso Constitucional*” In: «El Eco Católico», Felicitaciones a los que combatieron las pretensiones del Comunismo en el Congreso, San José, 25 de octubre de 1931. Año I, N° 26, p. 412.

<sup>1024</sup> «El Eco Católico» Las Garras del Comunismo (editorial), San José, 9 de Agosto de 1931, Año I, N° 15, pp. 226-227.

<sup>1025</sup> «El Eco Católico» Bolcheviquismo y Comunismo (editorial), San José, 16 de agosto de 1931, Año I, N° 16, pp. 242-243.

comunismo e socialismo), si era rafforzata, e il potere politico aveva cancellato il diritto di associazione religiosa così come l'educazione religiosa sia nelle scuole pubbliche che in quelle private con un ordine voluto dal “*Famoso Plutarco Elías Calles, el mandarín turco vomitaba odio satánico contra Dios y contra sus instituciones divinas en la tierra*”.<sup>1026</sup>

Per evitare che una situazione simile si potesse ripetere anche in Costa Rica, i redattori del giornale facevano un appello al cattolico costaricano per lottare contro il comunismo e socialismo. L'invito era chiaro: bisognava evitare di partecipare o di promuovere l'ideologia e ostacolare che si pubblicassero articoli o che si facesse propaganda a favore del comunismo su giornali cattolici e borghesi-liberali. Carlos Meneses, prete che aveva studiato a Roma, e che scriveva sull’“*El Eco Católico*” proponeva ai cattolici costaricani di boicottare i giornali e le stazioni radio comuniste perché: “*el comunismo tiene a sus órdenes no solo los tres o cuatro periódicos de su credo sino que también cuenta con dos o tres diarios burgueses que se honran con darles cabida patrocinando sus campañas*”. Si trattava di una cosa inammissibile che l’“*El Eco Católico*” cercava di arginare quando “*enviaba su voz de aliento a los nuevos cruzados en esta lucha redentora... para combatir el extremismo a que vamos llegando en materia de revoluciones sociales*”.<sup>1027</sup> Infine, il giornale ricordava ai suoi lettori che nel 1934 la Conferenza Episcopale Costaricana aveva condannato i cattolici che dimostrassero affinità *con il comunismo* o che si fossero dedicati ad aiutare questo gruppo sotto qualsiasi forma.<sup>1028</sup> Il “*Costa Rica no será jamás un jirón de Rusia*” scriveva l’“*El Eco*

---

<sup>1026</sup> «*El Eco Católico*» La Enseñanza Social en México, San José, 11 de noviembre de 1934, Tomo VII, N° 20, p. 308.

<sup>1027</sup> «*El Eco Católico*» Principia la campaña anticomunista, San José, 9 de setiembre de 1934, Tomo VII, N° 11, p. 164.

<sup>1028</sup> «*El Eco Católico*» La Pequeña propiedad condenada por el verdadero Comunismo, San José, 1 de setiembre de 1934. Tomo IX, N° 9, p. 152.

Católico” e bisognava fare qualsiasi cosa per evitare che il socialismo oppure il comunismo si consolidassero in Costa Rica.<sup>1029</sup>

Nessun cattolico poteva essere comunista. Il giornale ufficiale della Chiesa giuseppina, che era accettato anche dai vescovi di Alajuela e Limón, cominciò a pubblicare articoli, dove si elencavano quali erano le misure che ogni cattolico doveva adottare per contrastare il socialismo e, soprattutto, il comunismo. Vennero affrontati temi come la Questione Sociale e la proprietà privata per tutto il periodo 1931-1936. Sulla Questione Sociale il clero costaricano ricordava che le azioni che si dovevano compiere per migliorare la questione sociale erano quelle stabilite nei documenti papali, come la *Rerum Novarum* di Leone XIII e il *Quadragesimo Anno* di Pio XI.<sup>1030</sup> Quest’ultima, pubblicata nello stesso 1931, e che aveva lo scopo di commemorare il documento di Leone XIII, approfondiva la posizione della Chiesa sulla questione sociale. Infatti non solo riconfermava la dottrina sociale della Chiesa. In più, sottolineava che il capitale e il lavoro erano necessari tanto per incrementare la produzione dei beni che per realizzare la giustizia sociale. Infine chiariva come doveva essere letta l’enciclica di papa Pecci di 40 anni prima.<sup>1031</sup>

L’“*El Eco Católico*” invitava a fare una corretta lettura delle due encicliche dei papi, perché l’uso dei documenti fatto da socialisti e da comunisti che volevano trovare nei testi la legittimazione dei papi alle loro concezioni, era errato. Il giornale ricordava negli articoli pubblicati negli anni 1931, 1932 e 1934, che né Leone XIII nella “*Rerum Novarum*”, né Pio XI nella “*Quadragesimo Anno*”, si erano opposti all’utilità della proprietà privata, per cui

---

<sup>1029</sup> «*El Eco Católico*» Conferencia sobre el Comunismo, San José, 8 de setiembre de 1935, Tomo IX, N° 10, p. 166.

<sup>1030</sup> «*El Eco Católico*» La Cuestión Social, San José, 26 de julio de 1931, Año I, N° 13, p. 208.

<sup>1031</sup> Pio XI. *Quadragesimo Anno*, scaricabili dal sito: <[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html)>

essa “*fue otorgada por la naturaleza, o sea por el mismo Creador, a los hombres ya para que cada uno pueda atender las necesidades propias y de su familia*”.<sup>1032</sup> Il chiarimento era necessario perché, come si ricordava, le indicazioni dei papi erano state da “*algunos entendidas mal, y otros las interpretan a su sabor*”.<sup>1033</sup> Inoltre, il giornale in un articolo del 1934, senza autore, proclamava che il cammino da seguire era quello “*del socialismo cristiano y no las prédicas y folletos del marxismo que llevan a la anarquía y a la impiedad*”, e che il testo dove si indicava quale era il socialismo cristiano unico, vero e fedele al piano di Dio si trovava nell’enciclica “*Cuadragésimo Anno [sic]*” di Pio XI.<sup>1034</sup>

Rinforzata l’idea che il comunismo era una piaga<sup>1035</sup> ed era nemico della Chiesa, che la questione sociale solo si poteva risolvere mediante la proposte dei papi elencate principalmente in due encicliche, che la proprietà privata non era un male, ma un bene per il progresso e lo sviluppo delle nazioni, l’editore dell’“*El Eco Católico*” insieme ai suoi collaboratori si presero quindi la briga di dimostrare che il comunismo in Costa Rica era fuori di contesto e che mai Gesù Cristo e i primi padri della Chiesa erano stati dei comunisti. Nel modello di persona che i governanti del Paese costruirono per caratterizzare il costaricano, c’era la qualità del piccolo proprietario di un pezzo di terra che gli permetteva di coprire le proprie necessità e quelle della sua famiglia.<sup>1036</sup> Questo argomento divenne l’arma più

---

<sup>1032</sup> «El Eco Católico» Encíclica sobre la restauración del orden social, San José, 30 de agosto de 1931. Año I, N° 18, pp. 277-279.

<sup>1033</sup> «El Eco Católico» En torno a la magna cuestión social, San José, 29 de mayo de 1932. Tomo III, N° 5, p. 68.

<sup>1034</sup> «El Eco Católico» Utopías comunistas, San José, 19 de agosto de 1934. Tomo VII, N°85, p. 125.

<sup>1035</sup> «El Eco Católico» Comunismo, San José, 2 de agosto de 1931. Año I, N° 14, p. 222.

<sup>1036</sup> Prima dell’arrivo dei liberali al potere in Costa Rica nel 1870, i governanti già menzionavano nel decennio del 1830, che tutti costaricani possedevano della terra. Indicavano che “*en Costa Rica las clases más infelices cuentan con una propiedad que los hace relativamente ricos sin ambicionar los bienes ajenos*”, ma ovviamente questo era solo il discorso di chi governava il Paese. Studi storici posteriori hanno dimostrato che questa teoria non rispecchia la realtà al 100%.

La citazione si trova in: V.H. ACUÑA, *La invención de la diferencia costarricense, 1810-1870*, «Revista de Historia», N° 45, Costa Rica, Enero-Junio 1999, p. 206.



utilizzata dal clero per squalificare le proposte comuniste. Era quindi discorso comune che se il comunismo avesse vinto in Costa Rica sia il grande così come il piccolo proprietario avrebbero perso le loro proprietà: “*uno de los puntos principales del Comunismo es la desaparición completa de la propiedad en todo sentido, aún hasta la más mínima parcela*”.<sup>1037</sup> Gli stessi sacerdoti cattolici indicavano che in Costa Rica la piccola proprietà era quella che predominava e per questa ragione il piano comunista nel Paese non aveva senso. Secondo le autorità religiose in Costa Rica:

I ...no hay grandes latifundios y la propiedad privada está bien repartida.

II Porque los grandes finqueros, como son: Rohmoser Hnos., los Lindo, Nihaus etc., etc., practican un bien entendido socialismo, que podemos llamar cristiano, dando a sus trabajadores, sueldo regular, casa, luz, agua, leña, plátanos, médico y medicinas, además de escuelas para sus hijos<sup>1038</sup>

Nell'articolo scritto da José Angel Lagos, pubblicato nel settembre 1934, si indicava un altro punto. Il comunismo non poteva prendere forza in Costa Rica perché era un Paese molto cattolico, dove “*Además funcionan las Juntas de Caridad, que en asocio de la Iglesia, mantiene y dirigen Hospitales de huérfanos, etc., donde las Hermanas de la Caridad, las humildes y cristianas discípulas del gran Vicente de Paul, ejercen el bien auxiliando a los enfermos y necesitados*”. Infine, sul giornale vennero pubblicati vari testi che confutavano le

---

I testi che dimostrano che non era del tutto vero che tutti i costaricani possedessero della terra, sia prima che dopo l'affermarsi del caffè nell'economia costaricana, sono: L. GUDMUNDSON *Costa Rica antes del Café: Sociedad y economía en vísperas del Boom exportador*, EUNED, San José, Costa Rica 2010.

L. GUDMUNDSON, *Campesino, granjero, proletario: Formación de la clase en una economía cafetalera de pequeños propietarios 1850-1950*, «Revista de Historia», Num. 20. Costa Rica 1990, pp. 152-206.

I. MOLINA, *La alborada del capitalismo agrario en Costa Rica*, EUCR, San José, Costa Rica 1988. I. MOLINA, *Costa Rica (180-1850). El legado colonial y la génesis del capitalismo*.

<sup>1037</sup> «El Eco Católico» La Pequeña propiedad condenada por el verdadero Comunismo, San José, 1 de setiembre de 1934. Tomo IX, N° 9, p. 152.

<sup>1038</sup> «El Eco Católico» Ideario anticomunista, San José, 30 de setiembre de 1934. Tomo VII, N° 11, p. 224.

idee che Gesù fosse stato il primo comunista oppure socialista. Su questo argomento si pubblicò un articolo intitolato “*Fue comunista Jesucristo*”<sup>1039</sup>, dove il principale argomento era quello di consolidare la convinzione che era una “*ignorancia grande... afirmar como en tono de mucha erudición que Jesús, Nuestro adorable Redentor fue el primer comunista*”. “Pio Latino”, l’autore di questo articolo, menzionava che Gesù non sarebbe mai potuto essere comunista, perché sebbene “*anatematizó a los ricos y enalteció a los pobres*”, ciò che condannava dei ricchi era “*la dureza de corazón, su opresión de los pobres, la falta de caridad y la explotación de sus semejantes...No condenó Jesús el derecho de poseer ni predicó la doctrina utópica de una igualdad absoluta de bienes que es imposible en esta vida*”. Il commento era molto chiaro. Per il clero costaricano il problema non era l’esistenza dei ricchi, ma il loro modo di trattare i propri “*semejantes*”.<sup>1040</sup>

“Pio Latino” attaccava un altro argomento dei comunisti costaricani che insistevano nell’affermare che Gesù era comunista, prendendo come spunto i brani biblici dei vangeli di Marco 10.17-31 e Luca 18.18-30. Questi sono i brani che parlano dell’uomo benestante che domandò a Gesù cosa dovesse fare per ottenere la vita eterna e da cui Gesù rispose che doveva donare i suoi averi ai poveri e seguirlo. Per il clero costaricano la lettura corretta, per contrattaccare la tesi comunista, era che Gesù voleva esortare il ricco a “*ser caritativo, misericordioso con el pobre; y al pobre a ser resignado y humilde en su condición; pero no quitó jamás al rico el derecho moral de propiedad ni azuzó al pobre contra el rico para repartir sus bienes y que hubiera igualdad*”. La risposta è molto chiara, permette di

---

<sup>1039</sup> L’intenzione di dare a Gesù un colore politico non era cosa nuova né inventata in Costa Rica, ma aveva già avuto successo in Europa. Per capire meglio questo argomento si raccomanda leggere: D. MENOZZI, *Letture Politiche di Gesù. Dall’Ancien Régime alla Rivoluzione*, Editrice Paideia, Brescia, Italia 1979.

<sup>1040</sup> «El Eco Católico» ¿Fue comunista Jesús? (editorial), San José, 7 de agosto de 1932, Tomo III, N° 15, pp. 227-229.

analizzare come la gerarchia cattolica costaricana vedeva il mondo. I ricchi esistevano perché avevano un diritto morale da espletare. Inoltre, permetteva di percepire che i poveri erano un elemento molto importante nella salvezza dei ricchi. “Pio Latino” indicò che “*Jesús predicó las excelencias de la pobreza, cosa que no hacen en ninguna forma los líderes del socialismo y comunismo. Pero Jesús no dejó a los ricos ni libres ni tranquilos en sus iniquidades y por eso enseñó que el pobre Lázaro fue llevado por las manos de los ángeles al cielo y el rico epulón sepultado en los infiernos*”.<sup>1041</sup> Queste spiegazioni volevano convincere il cattolico costaricano che veramente in Costa Rica non c’era posto per l’esistenza di un partito comunista, perché tutti possedevano della terra, i poveri erano assistiti dai cattolici impegnati in attività caritative nella società ed era un obbligo dei ricchi dare ausilio ai poveri per poter entrare nel Regno di Dio.

Per concludere l’“El Eco Católico”, nel 1935, prima delle elezioni di presidente e deputati, pubblicò due articoli molto chiari, che definivano la sua posizione contro il comunismo e il socialismo. Il primo venne pubblicato il 25 agosto 1935 con il titolo “*Catolicismo y Comunismo*”, dove le principali idee erano che “*NADIE PUEDE SER SIMULTÁNEAMENTE COMUNISTA Y CATÓLICO CONSECUEMENTEMENTE [sic]*”, che “*La Iglesia repetimos, jamás ha sido aliada del capital en el sentido que le dan los comunistas*” e che “*La Iglesia nunca calla ante las injusticias de los grandes*”.<sup>1042</sup> Il secondo articolo era opera di Víctor Manuel Sanabria, futuro II Arcivescovo di San José (1940-1952), secondo il quale era impossibile che i cattolici e gli stessi sacerdoti cattolici fossero socialisti,

---

<sup>1041</sup> «El Eco Católico» ¿Fue comunista Jesús? (editorial), San José, 7 de agosto de 1932, Tomo III, N° 15, pp. 227-229.

<sup>1042</sup> «El Eco Católico», Catolicismo y Comunismo, San José, 25 de agosto de 1935, Tomo IX, N° 5, pp. 227-229.

perché “*el Catolicismo y el Socialismo son enemigos*”.<sup>1043</sup> Sanabria pubblicò questo articolo in risposta alla già citata lettera di Vicente Sáenz, che si lamentava del trattamento che il clero riservava al suo partito socialista. Qui l'importante è mettere in rilievo che a pochi giorni dalle elezioni la Chiesa cattolica manifestava pubblicamente che i cattolici non potevano né dovevano essere, così come appoggiare, aiutare oppure rimanere indifferenti al comunismo e al socialismo, ritenuti nemici del cattolicesimo. Come era stato ribadito già nel 1934, il comunismo non poteva avere lunga vita in Costa Rica, perché andava contro l'essenza stessa del Paese. Un Paese dove la proprietà privata era la base per lo sviluppo dei suoi cittadini, un Paese dove la maggioranza della popolazione era cattolica e siccome il comunismo era nemico di Dio, non poteva trovare tanti sostenitori. Inoltre, si trattava di un'idea politica che proponeva l'odio tra le classi sociali e che aveva come esempio il comunismo russo il quale “*está basado en la anarquía y el desorden, que es la esencia del nihilismo*”.<sup>1044</sup>

L'obiettivo della presente ricerca consisteva nel verificare la partecipazione politica del clero in politica in chiara e completa opposizione ai partiti comunista e socialista. Questa posizione era sostenuta attraverso diverse tesi: non solo essi erano nemici della Chiesa, ma bisognava ricordare che il Costa Rica era un Paese dove tutti possedevano un pezzo di terra, dove i poveri erano aiutati dai buoni cristiani, privo di lotte nel suo interno, per questo il comunismo non aveva alcun senso in questa nazione. Per la verità, questi argomenti non rappresentavano adeguatamente la realtà. In effetti il decennio del 1930 dimostrò che il Costa Rica non era quel paradiso che il clero presentava. Ne è dimostrazione il fatto che nel periodo 1929-1931, i piccoli e mediani produttori di caffè fondarono delle cooperative per affrontare

---

<sup>1043</sup> «El Eco Católico», “Nadie puede ser buen católico y socialista verdadero”, San José, 24 de noviembre de 1935. Tomo IX, N° 21, p. 339.

<sup>1044</sup> «El Eco Católico», Ideario anticomunista, San José, 30 de setiembre de 1934, Tomo VII, N° 11, p. 224.

il problema della crisi interna ed esterna, pensando in questa maniera di poter uscire dal problema rappresentato dalle fluttuazioni del mercato mondiale del caffè. Nel 1934 si tenne nei Caraibi costaricani un duro sciopero contro la “*Compañía Bananera*”, sciopero che cercò di sopprimere gli abusi che UFCo perpetrava verso i suoi operai. Nel 1935 in Costa Rica i valori del dollaro e della sterlina erano aumentati di un 50% rispetto al decennio anteriore, una alta inflazione che danneggiò seriamente i lavoratori stipendiati. La funzione del clero, però, era quella di opporsi al partito comunista e socialista e non di trovare una soluzione alla povertà dei bisognosi o di migliorarne le condizioni. I poveri, come avevano sottolineato le pubblicazioni clericali, erano utili per la salvezza di quei ricchi che facevano loro carità.

Tutto questo dimostra che, durante il periodo 1931-1936, nuovamente e senza ombra di dubbio, la gerarchia cattolica e i suoi sacerdoti avevano preso una chiara posizione politica. Non si trattava di appoggiare solamente la democrazia liberale del Paese, ma di schierarsi contro le idee della sinistra, senza tener conto dell'appoggio dato al liberalismo, una concezione politica che era stato fortemente condannata alla fine del secolo XIX, non solo dal clero locale, ma anche dai papi. La maggioranza del clero locale era però liberale alla “costaricana”, perché si occupava della Questione Sociale, e proponeva di seguire quanto stabilito nella Rerum Novarum e nella Quadragesimo Anno, senza preoccuparsi di passare dal dire al fare. Durante il periodo 1931-1936, il clero cattolico non propose mai una soluzione concreta, un vero intervento per migliorare la condizione speciale in cui versavano i poveri costaricani. Anzi, continuò solo ad operare attraverso la sua politica di carità e di soccorso agli sventurati come un atto di amore e non come un'azione di fatto che veramente cambiasse la realtà dei bisognosi.

### 3. Conclusioni

La principale conclusione che si evince da questo capitolo è che il rapporto tra il governo civile del Costa Rica, la Santa Sede e il vertice cattolico costaricano non solo si mantenne inalterato, ma si rafforzò durante questo periodo. Lo Stato legittimò sempre le azioni della Chiesa cattolica prendendo parte anche alle sue attività religiose. Diede l'aiuto economico che sempre aveva dato, non solo per il sostegno dei vescovi, del seminario e del Capitolo della Cattedrale di San José, bensì anche, per i processi di evangelizzazione nelle nuove diocesi create nel 1921. Lo testimonia il bilancio economico del 1931, dove si stabiliva un totale di 81,600 colones<sup>1045</sup> per le missioni di Alajuela, Guanacaste-Puntarenas e Limón; fondi che, come indicava la legge, erano da destinare alle missioni e conseguentemente alla diffusione della fede cattolica in un Paese governato dai liberali. Non solo l'aiuto economico dimostrava l'eccellente relazione tra le due parti. La politica economica era solo una delle tante maniere attraverso le quali il governo civile dimostrava il proprio accordo con la Chiesa cattolica. Lo Stato fu sempre acconsenziente ad accettare il Rappresentante scelto da Roma, a riconoscere le bolle papali sulla creazione di diocesi e sulla nomina di vescovi e a prendere parte alle attività religiose più importanti. Questi atti non furono solo degli episodi di buona diplomazia da parte del Governo liberale, ma erano invece la prova di una ferrea unione tra le parti, che dimostravano che un processo di secolarizzazione e distanziamento non era in atto in Costa Rica. Infine, non si può dimenticare che ogni sabato mattina si continuava a insegnare educazione religiosa nelle scuole pubbliche, anche se veniva impartita solo a quei bambini che avevano il permesso dei propri genitori.

---

<sup>1045</sup> BNCR, *Leyes y Decretos*. Poder Legislativo, Presupuesto Nacional de 1931, Primer Semestre del año de 1931, Edición Oficial, Imprenta Nacional. San José de Costa Rica 1931, p. 358.

Il vertice e la maggioranza del clero costaricano contraccambiarono i favori dello Stato, rafforzando i legami che li univano. La gerarchia cattolica non si pronunciò mai contro le autorità legittime del Paese, anzi partecipò sempre alle cerimonie di passaggio di poteri, al punto da organizzare un Te Deum ogni 8 maggio per ringraziare Dio per le nuove autorità, per la democrazia costaricana e per l'unione che anno dopo anno si consolidava. Il clero pubblicava sul proprio giornale ufficiale i saluti rivolti al nuovo presidente e, alla data del 17 maggio 1936, pubblicò un articolo che si dilungava sulla figura di León Cortés nella sua corsa alla presidenza del Costa Rica.<sup>1046</sup> La partecipazione della gerarchia cattolica alla cerimonia di passaggio di potere può paragonarsi ai fondi consegnati dal governo civile alla Chiesa, una dimostrazione che il governo riconosceva l'azione evangelizzatrice della Chiesa per il bene del Paese, come ricordava lo stesso Cortés: *“el Estado no olvide que es por medio del sentimiento religioso como se logran los primeros avances en la cultura y en la moralidad de los pueblos”*.<sup>1047</sup> Si può capire in questo modo il perché la Chiesa non solo riconosceva, ma anche legittimava e approvava il buon governo delle autorità costaricane, indicandola come autorità giusta e necessaria. Questa legittimazione avveniva senza dare importanza al fatto che chi governava fosse liberale, e che di conseguenza la Chiesa legittimava un governo con ideologia liberale che anni prima era considerato un acerrimo nemico, al punto che nel 1890 sulla rivista ufficiale della Diocesi di San José, “El Mensajero del Clero”, venne pubblicato per capitoli tutto il libro di Félix Sardà Salvany *“El liberalismo es pecado”*. Senza dubbio, nel periodo 1920-1936 l’“odio” tra cattolicesimo e liberalismo in Costa Rica apparteneva al passato. Da quanto si è potuto vedere e analizzare in questo arco temporale il

---

<sup>1046</sup> «El Eco Católico», El Señor Presidente de la República leyendo su mensaje inaugural el 8 del corriente, momentos después de tomar posesión del poder, San José, 17 de mayo de 1936, Tomo X, N° 20, p. 305.

<sup>1047</sup> *Ibid.*

cattolicesimo e il liberalismo erano più che solidali. Tuttavia, non si può dire che non si verificarono degli attriti con alcuni sacerdoti o con dei membri del governo, ma questi problemi non facevano parte di una strategia volta a conseguire la separazione tra le parti, ma piuttosto erano solo delle dispute sul modo diverso di pensare di singoli individui.

Un'altra conclusione alla quale si giunge in seguito a quanto analizzato in questo capitolo è la partecipazione costante e sistematica del clero in politica. Su questo punto si deve fare un chiarimento. L'articolo 34 della Costituzione Politica, riformato nel 1894, riguardava il divieto di uso di elementi religiosi nella propaganda politica, ma non la partecipazione diretta del clero alla vita politica, poiché i sacerdoti erano dei cittadini con diritti politici a tutti gli effetti, salvo il diritto ad essere eletti presidente della repubblica. Si spiega così il fatto che alcuni membri del clero costaricano, divennero deputati del Congresso della Nazione. In questo capitolo si è dimostrato che i sostenitori dei vari partiti, non si lamentavano della partecipazione del clero in politica come era successo invece nel periodo anteriore al 1920, insistendo sul fatto che fosse vietato. Le proteste sorgevano quando il sacerdote utilizzava la casa parrocchiale come luogo di riunioni politiche oppure si avvaleva del pulpito per fare propaganda. I vescovi del Paese si opponevano alla partecipazione dei sacerdoti in politica, così come criticavano l'uso di motivi religiosi e di sedi religiose per la campagna politica, ma erano consapevoli che il clero aveva un ruolo troppo importante nella politica nazionale nel momento in cui il popolo sceglieva per chi votare.

Infine, la partecipazione in politica del clero fu un elemento di rafforzamento dell'unione tra la Chiesa e il governo liberale, come si registrò quando apparvero le idee socialiste e comuniste in Costa Rica durante il decennio del 1930. Senza dubbio le idee della sinistra divennero un elemento di collegamento tra Chiesa e Stato per lottare contro questo nemico



comune. La Chiesa utilizzò questa volta il pulpito senza remore per attaccare il socialismo e il comunismo (nessun liberale si oppose a questo comportamento) e anche le stazioni radio gestite da diversi preti, in cui il clero trovava uno spazio importante per manifestare la sua opposizione alle idee della sinistra. La gerarchia cattolica non solo utilizzò questi mezzi ma si avvalse anche del settimanale ufficiale, l'“El Eco Católico”, nonché della rivista dei sacerdoti “El Mensajero del Clero”. Utilizzando tutti questi elementi il clero prese una posizione politica attiva, la quale consisteva nel delegittimare la sinistra ricordando ai fedeli che era un peccato appartenere a questi gruppi, a causa della loro natura atea, che li spingeva a distruggere l'ordine sociale imperante nel Paese, eliminare la proprietà privata e cancellare la Chiesa di Dio. I gruppi liberali videro nella Chiesa un'alleata di grande importanza nell'opposizione ai gruppi della sinistra. Questo movimento contro i partiti di sinistra si trasformò in un terreno d'intesa tra lo Stato e la Chiesa, che trovarono una convergenza nel delegittimare socialisti e comunisti. Nell'ambito di questo scopo si può capire meglio l'unione tra le due istituzioni, perché da lato la Chiesa legittimava i liberali e la loro democrazia e lo Stato con la sua presenza in cerimonie religiose dimostrava che il cattolicesimo, fede della maggioranza dei costaricani, era la fede migliore protetta perfino da governo liberale, contrariamente a quanto sarebbe successo se avesse vinto la sinistra. Per concludere, si deve vedere che nei messaggi pubblicati dalla gerarchia della Chiesa cattolica, non si attaccò mai un uomo in particolare, ma tutta la sinistra nella sua struttura e nel suo pensiero. Il vertice cattolico utilizzava gli esempi che “arrivavano” dalla Russia, dal Messico, dalla Cina e dalla Spagna, per convalidare le proprie posizioni: ci si proponeva di ottenere che i fedeli diventassero consapevoli del pericolo che si correva di fronte a questa corrente politica. Inoltre, il clero utilizzò anche i testi papali per delegittimare il movimento della sinistra, una strategia molto efficace in quel momento perché la figura del Papa era una di

quelle più rispettate nella società costaricana, grazie al processo di romanizzazione del clero e dei fedeli cattolici, processo che nel Paese iniziò dopo il 1880. Questa materia sarà il punto principale di analisi del seguente capitolo.

**PARTE III: Il processo di romanizzazione in Costa Rica nel periodo 1880-1936 e il lavoro svolto dagli inviati papali nella regione durante gli anni di 1908-1936**

**INTRODUZIONE**

Nell'ultima parte del testo si vedrà in due capitoli come venne sviluppato ed eseguito il processo di romanizzazione in Costa Rica e il lavoro svolto da parte degli inviati papali nella regione dell'America Centrale dopo il 1908. Nel primo tema si vedrà come fu eseguito il processo di romanizzazione del clero e dei fedeli, grazie all'opera dei vescovi e degli altri membri del clero locale nel periodo 1880-1936. Si darà speciale enfasi a come furono messe in pratica le indicazioni girate dalla Santa Sede. In quest'ottica vennero inviati diversi seminaristi a studiare a Roma, si lavorò per la crescita delle devozioni e sul rispetto verso il Santo Padre, si istituì l'“Obolo di San Pietro” per inviare soldi a Roma, tutte iniziative che avevano lo scopo di proporre e sostenere uno stretto vincolo con la figura del Papa come capo visibile della Chiesa. Infine, nel capitolo VIII si presenterà quali furono i motivi reali che indussero Roma a scegliere il Costa Rica come sede per il suo inviato nella regione centroamericana. Si analizzerà, quindi, l'opera svolta dai rappresentanti papali nel campo politico, sociale, culturale e religioso. Alla fine del testo si vedrà come gli inviati papali, vincolati direttamente con la figura del Papa grazie alla consolidazione del processo di romanizzazione e alla delega del potere da parte del Vescovo di Roma ai suoi rappresentanti, vennero ricevuti in Costa Rica.

## **VII Capitolo: La romanizzazione del clero costaricano 1880-1936**

### **1. Introduzione**

L'argomento principale del VII capitolo riguarda il processo di romanizzazione del clero e dei fedeli costaricani nel periodo 1880-1936. L'inizio di questo periodo dal 1880 e non dal 1870, anno in cui comincia la presente ricerca, è stato scelto perché risulta fondamentale in questo processo l'episcopato di Mgr. Thiel che iniziò proprio nel 1880. Fu infatti Thiel il primo vescovo a inviare i sacerdoti a studiare a Roma, a creare giornali e riviste cattoliche, secondo quanto stabilito dalla Santa Sede, così come a pubblicare sistematicamente tutti i documenti importanti che venivano redatti dal Papa, in special modo le encicliche. Inoltre, favorì le devozioni che dopo il papato di Pio IX, la Santa Sede andava diffondendo in tutto il mondo cattolico. Fu Thiel, insomma, a inaugurare il processo di romanizzazione in Costa Rica. I vescovi successivi non faranno altro che seguire le sue orme.

Il capitolo è diviso in due sezioni. La prima prende in esame il processo di romanizzazione del clero. Questa sezione si suddivide in altre due parti. La prima spiega il percorso seguito nella formazione dell'obbedienza al Papa e quanto decretato dalla Santa Sede. L'obiettivo venne ottenuto mediante l'unione di diversi elementi, come l'obbedienza che i vescovi professarono al Vicario di Cristo e alla Santa Sede e la vocazione che cercarono di rafforzare nei sacerdoti non solo attraverso la pubblicazione delle encicliche papali, ma anche seguendo le indicazioni ricevute da Roma. Per conseguire questo obiettivo, i vescovi inviarono vari seminaristi e sacerdoti a studiare a Roma, i quali al momento del loro rientro in patria portarono con sé un profondo sentimento di adesione al Romano Pontefice e alla Santa Sede. La seconda parte di questa sezione si occupa delle implicazioni che ebbe il

Concilio Plenario Latino Americano tenutosi nel 1899 a Roma e per questa ragione si analizzerà quanto decretato nei sinodi del 1910 e del 1924. Infine, si vedrà come il clero romanizzato e disciplinato diventò un elemento importante per la Santa Sede nell'area dell'America Centrale.

Nella seconda sezione del capitolo, conseguente alla prima, si segue la romanizzazione dei fedeli. Si deve prima chiarire che i due processi non si esclusero l'uno con l'altro, anzi, entrambi si svolsero contemporaneamente e furono sistematicamente preparati dalla curia giuseppina. Si devono studiare separatamente perché le tecniche usate non furono sempre le stesse. In questo processo della romanizzazione del popolo fedele si analizzerà la maniera in cui vennero romanizzati i costaricani mediante la pubblicazione di un giornale e lo sforzo di presentare il Papa come una figura molto vicina, una figura sempre attenta ai problemi sociali e a quelli spirituali; un Papa che festeggiava le stesse feste che i fedeli del Costa Rica commemoravano.

Prima di affrontare l'analisi della materia propria di questo capitolo è importante spiegare che cosa si intende per romanizzazione del clero. Come si è già detto nel primo capitolo, dopo il 1789, a causa della secolarizzazione della società europea si era molto indebolita l'autorità temporale della Santa Sede finché il 20 settembre 1870, con la breccia di Porta Pia aperta dai bersaglieri di casa Savoia, perse anche l'ultimo bastione di potere temporale. In America Latina, dopo il 1820, la Santa Sede incontrò molti problemi a causa dei nuovi governi indipendenti, che volevano ereditare il "*Regio Patronato Indiano*". I nuovi governi, infatti, si credevano i beneficiari delle bolle papali stilate con le monarchie portoghesi e spagnole del secolo XVI, con il compito così di organizzare la Chiesa nei

territori d'oltremare.<sup>1048</sup> Roma aveva cercato di risolvere il problema del patronato mediante la firma di differenti Concordati con le nuove repubbliche, specialmente con quelle dell'America Centrale. Con l'arrivo dei liberali al potere in America Latina nel periodo compreso tra il 1850 e il 1870<sup>1049</sup>, si affaccia alla ribalta un altro problema. I governi, infatti, cominciarono a non riconoscere la legalità di questo documento e ad allontanare la Chiesa cattolica dal potere civile mediante un processo di laicizzazione dello Stato. Di fronte ai governi liberali, tacciati dalla gerarchia cattolica di modernisti, massonici, razionalisti, Roma decise di dare inizio a un processo chiamato romanizzazione, che cercava di procurare la “*centralización y unificación institucional según las directivas de la Curia Romana, con miras a integrar a todos los católicos del mundo en torno a la figura del Papa en un momento en el que la Santa Sede se enfrentaba a los gobiernos liberales –tanto en Europa como en América Latina–*”, dove il punto principale del processo era contrattaccare “*el avance de la “Modernidad” y emprendía un fortalecimiento de su influjo político-religioso decidida a no dejarse “encerrar en las sacristías”*”.<sup>1050</sup> All'inizio Roma non si era interessata nel “*distinguir entre las diferencias que moldeaban el catolicismo en cada región latinoamericana, partiendo del supuesto de una “identidad común”*”,<sup>1051</sup> differenze che erano sia sociali che religiose. Erroneamente, si credeva che tutti i latinoamericani fossero uguali e tutti cattolici; una percezione che cambiò poco tempo dopo, quando Roma si rese

---

<sup>1048</sup> R. DE ROUX, *La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración*, «Pro-Posições» V. 25, Num. 1 (73) pp. 31-54, jan./abr. 2014. Scaricabili dal sito: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a03.pdf>> p. 33.

<sup>1049</sup> P. RICHARD, *Morte das Cristiandades e nascimento da Igreja*, Edições Paulinas, São Paulo, Brasil 1982, pp. 52 e 60.

<sup>1050</sup> DE ROUX, *La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración*, p. 33

<sup>1051</sup> C. BAUTISTA, *Hacia la romanización de la Iglesia Mexicana a fines del siglo XIX*, «Historia Mexicana», vol. LV, núm. 1, julio-septiembre, 2005, scaricabili dal sito: < [www.redalyc.org/pdf/600/60055103.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/600/60055103.pdf) >, p. 100.

conto che le cose non stavano così. La Santa Sede giunse a questa conclusione grazie al lavoro svolto dalle nunziature e internunziature che furono create in tutto il continente.<sup>1052</sup>

La romanizzazione, come già si è detto, significò il rafforzamento del potere della Curia romana all'interno del cattolicesimo e, in particolare, il consolidamento della figura del Papa, il Santo Padre, oggetto di devozione da parte dei fedeli.<sup>1053</sup> Il processo di romanizzazione cominciato da Pio IX può essere considerato un progetto “*completo*” o “*integral*” del cattolicesimo tradizionalista; es decir, *afectaba todos los componentes del sistema religioso católico*”, che poté mettere ordine in tutte le Chiese locali “*bajo las directrices romanas, ahogando las tendencias nacionalistas*”, grazie all’unità “*en torno al Papa como nunca lo había hecho en toda la historia*”. Secondo William Plata, che citava R. Aubert, grazie a questa unità: “*después de Pío IX “podrá haber todavía oposición gubernamental, pero no galicanismo eclesiástico”*”.<sup>1054</sup>

Inoltre, la romanizzazione cercava di dare alla Chiesa cattolica rinnovato prestigio nell'affrontare le critiche ricevute dalle nuove ideologie sorte in seguito alle rivoluzioni moderne: il liberalismo, la massoneria, il deismo, il razionalismo, l'indifferentismo, tutte condannate dallo stesso Pio IX nel Syllabus del 1864. Per il vertice cattolico era essenziale mettere in chiaro che il cattolicesimo romano era l'istituzione che provvedeva i mezzi per la salvezza dell'anima, in contrapposizione alle altre dottrine. Inoltre, il suo potere era rappresentato dalla Santa Sede, la quale si opponeva a qualsiasi movimento politico, sociale o economico che alterasse le strutture di potere oppure mettesse in dubbio i dogmi già

---

<sup>1052</sup> Questo argomento verrà affrontato nel prossimo capitolo di questo lavoro.

<sup>1053</sup> R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella, Roma Italia 2010, pp. 341-558.

<sup>1054</sup> W. PLATA, *La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico*, scaricabili dal sito: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/1390/4/03CAPI02.pdf>> p.114.

stabiliti. Per raggiungere questo obiettivo, la Chiesa indirizzò il processo rafforzando l'idea che l'istituzione era apparsa nel mondo per volere divino, elemento che la faceva diventare essenzialmente superiore alle altre istituzioni politiche e sociali esistenti, che le permetteva *“tem permanente assistência divina, garantindo-lhe o caráter de serenidade: è, portanto, indestrutível”*.<sup>1055</sup> Oltre a ciò, la romanizzazione voleva rafforzare l'universalizzazione della fede cattolica, pur sempre centralizzata nel potere del Romano Pontefice, dal quale dipendevano tutte le decisioni prese, al punto da lasciare chiaro che il Papa era la *“cabeza y máximo jerarca del catolicismo”*<sup>1056</sup> così come il *“centro de toda a autoridade na Igreja. Estar do seu lado e ser submisso a ele significa, de certo modo, participar da graça desse poder divino”*, perché tutti cattolici dovevano *“unirse al Papa en una actitud clara y decididamente antiliberal”*.<sup>1057</sup>

Quanto affermato nel paragrafo precedente fu consolidato quando la Santa Sede rafforzò il potere dei vescovi (sempre che questi fossero d'accordo con Roma) nel ruolo di leader del cattolicesimo nei territori a loro affidati. Roma rinforzò il processo dell'autorità locale non accettando rifiuti e lamentele sulle norme stabilite dal vescovo da parte dei sacerdoti o dei fedeli, sempre e qualora il vescovo fosse obbediente e rispettoso verso la Santa Sede: i vescovi, infatti, dovevano essere *“acatados e respeitados em sua pessoas e suas decisões. As orientações e prescrições por eles dadas para o governo da diocese não admitem questionamento ou impugnações, pelo poder divino que es é conferido come sucessores dos apóstoles”*.<sup>1058</sup> Allo stesso modo, la Santa Sede propose l'esaltazione dei suoi

---

<sup>1055</sup> R. AZZI, *A neocristandade: um projeto restaurador*, Paulus, Sao Paulo, Brasil 1994, p. 64.

<sup>1056</sup> BAUTISTA, *Hacia la romanización de la Iglesia Mexicana a fines del siglo XIX*, p. 104.

<sup>1057</sup> DE ROUX, *La romanización de la Iglesia católica en América Latina*, p. 35.

<sup>1058</sup> AZZI, *A neocristandade: um projeto restaurador*, p. 67.



collaboratori più vicini al popolo: i sacerdoti. Il prete venne “*apresentado come um ser superior aos demais homens e que tem a missão privilegiada de fazer a mediação entre Deus e a humanidade, e vice-versa*”.<sup>1059</sup> La Chiesa, inoltre, “pagò” con garanzie quasi di salvezza diretta i cattolici praticanti. Essere cattolico praticante comportava un continuo esercizio sacramentale, composto dalla comunione settimanale, la confessione periodica e l’obbedienza al precetto di non vivere in peccato mortale. Inoltre, il cattolico praticante non doveva divorziare e aveva l’obbligo di propagare le devozioni suggerite da Roma: il Sacro Cuore, il Santissimo Sacramento, l’Immacolata, San Giuseppe, San Pietro e San Paolo. Tra gli altri suoi compiti vi era anche quello di leggere e propiziare la lettura di giornali e riviste cattoliche, pregare per il Papa e per le sue intenzioni e principalmente sottostare alla guida del sacerdote, a sua volta sottoposto all’autorità del vescovo, quest’ultimo gemellato con il Romano Pontefice, che presiedeva nella carità grazie all’eredità dell’investitura di San Pietro consegnata dallo stesso Gesù Cristo.

Precisato questo, nel presente capitolo si studierà l’avvio e lo sviluppo del processo di romanizzazione in Costa Rica tra il 1880 e il 1936. In Costa Rica, come in tanti Paesi europei e latinoamericani, il processo di romanizzazione tanto del clero come dei fedeli fu realizzato. Il Papa era visto come il vero e unico Vicario di Cristo in Terra, e la devozione - per esempio, al sacro Cuore, a San Giuseppe e all’Immacolata Concezione- è ancora oggi molto radicata nella società costaricana.

---

<sup>1059</sup> AZZI, *A neocristandade: um projeto restaurador*, p. 69.

## 2. La romanizzazione del clero costaricano dal 1880 al 1936

In questa sezione si studierà principalmente il processo di romanizzazione proposto dai vescovi del Paese nel periodo indicato. Inoltre, si vedrà il loro modo di agire per difendere e consolidare questo processo all'interno del clero. Il tutto avvenne mediante pubblicazioni, atti e azioni precise, come propagare l'obbedienza al Papa, inviare sacerdoti a Roma a studiare -specialmente all'Università Gregoriana-, eseguire le disposizioni decretate da Roma, come quelle prese nel Concilio Plenario Latino Americano del 1899, che servì come base per la direzione delle diocesi costaricane.

### 2.1 I vescovi costaricani e la loro obbedienza al papato (1880-1936)

Negli anni 1880-1936 il Costa Rica ebbe sei vescovi, tre della Diocesi-Arcidiocesi di San José, -i monsignori Thiel, Stork e Castro-, uno nella Diocesi di Alajuela, Mgr. Monestel e due nel Vicariato Apostolico di Limón, Blessing e Wollgarten. Tutti professarono, sin all'inizio del loro episcopato, l'obbedienza al papato. Il primo a farlo fu Mgr. Thiel, che accettò la nomina solo in un secondo momento (come già si è spiegato in questo lavoro) e proprio per la sua obbedienza al Papa. Lo stesso Thiel affermò che obbedire al Papa era un dovere essenziale di ogni cattolico, visto che il Papa era “*El centro y corazón del catolicismo... e Vicario de Dios en la Tierra*”.<sup>1060</sup>

È importante capire come Thiel presentava la figura del Papa. Sarà questo vescovo, infatti, a collocare i pilastri necessari dell'obbedienza al Romano Pontefice. Per Thiel il rispetto e l'obbedienza rispondevano al fatto che il Papa era il successore di Pietro, principe

---

<sup>1060</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Tercera Carta Pastoral. Miércoles 29 de junio de 1881. San José Imprenta Nacional. In: G. SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, San José, Costa Rica 2014, p. 142.

degli Apostoli, nominato dallo stesso Gesù il primo Papa. Thiel qualificava il Vescovo di Roma: “*el lugarteniente de Jesucristo mismo en la tierra, es el sucesor de San Pedro, príncipe de los apóstoles y primer jefe supremo de nuestra Iglesia, es el pastor y padre común de nosotros todos, de toda la cristiandad*”. Da padre che era, tutti i suoi figli gli dovevano rispetto e obbedienza e l’obbedienza da parte di Thiel a Leone XIII, che fu Papa durante il periodo in cui egli fu vescovo, fu costante e reale. Thiel durante il suo esilio seguì tutte le indicazioni che Leone XIII gli diede nell’udienza del 1884 e, il lazzarista rispettò sempre le norme e i compiti inviati da Roma. Pubblicò in tempo ogni enciclica papale, esortando i fedeli a compiere quanto stabilito dal Papa; inviò i sacerdoti a studiare a Roma come la Santa Sede gli aveva ordinato di fare e infine si prese l’incarico di organizzare i vescovi della regione in vista del Concilio Plenario Latino Americano.

Da parte sua, Mgr. Stork, oltre a seguire il cammino già tracciato da Thiel, affermava di essere diventato vescovo solo per scelta del “*Vicario de Cristo en la Tierra* il quale, dopo una “*seria meditación y concienzudo examen, ..dirigido por el Espíritu Santo nos dijo: Ego elegi vos*”, per andare nella “*viña del Señor que os confió; apacentad la grey de Cristo y defendedla contra los ladrones y lobos rapaces*”.<sup>1061</sup> Questo commento di Stork è fin troppo chiaro: dalle sue parole si evince che la sua nomina proveniva da una decisione diretta del Papa, Vicario di Cristo in Terra e successore di San Pietro.

Per Stork l’obbedienza consisteva nel fatto che esisteva un’unione tra il Papa e Cristo. Per lui, “*Cristo vive y habla en su Vicario*”, e quello che era di “*Cristo y está con Cristo, debe necesariamente ser del Papa y estar con el Papa*”. Essere obbediente all’uno era

---

<sup>1061</sup> Stork Werth, Juan Gaspar. Primera Carta Pastoral. Sobre su Consagración episcopal. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 28 de agosto de 1904, p. 4.

sinonimo di essere obbediente all'altro. Stork lo affermava per una doppia ragione. Voleva dimostrare ai fedeli quale fosse la strada giusta da seguire nel loro rapporto con il Papa e di conseguenza legittimare anche la sua nomina. Il terzo vescovo del Costa Rica adduceva che il “*Sumo Pontífice*” seguendo la divina istituzione della quale era erede doveva inviare i suoi pastori in tutto il mondo e questi pastori dovevano essere obbediti e rispettati dai fedeli : “*es imposible* -affermava Stork- *amar y obedecer á [sic] Cristo, sin amar y obedecer al Sumo Pontífice, así es igualmente imposible amar y obedecer al Sumo Pontífice, sin amar y obedecer al Obispo, por él escogido y enviado á [sic] los propios fieles*”.<sup>1062</sup> Il commento di Stork stabiliva per i sacerdoti e per i fedeli che l'obbedienza alle autorità superiori all'interno della Chiesa cattolica aveva un'origine antica. Perfino lo stesso Gesù fu obbediente al Padre e alle sue decisioni. Per rafforzare questo concetto, Stork citava Leone XIII che, in un'enciclica inviata al clero francese nel 1899, evocava le istruzioni di Sant'Ignazio di Antiochia che così esortava: “*Obedezcan a todos á su Obispo, como Jesucristo obedeció a su Padre*”.<sup>1063</sup> Per Stork l'obbedienza era un elemento molto importante nel rapporto tra il Papa, guida del cattolicesimo e i fedeli che volevano trovare la salvezza eterna.

Anche l'episcopato di Mgr. Castro, primo arcivescovo di San José si ispirò agli stessi principi di obbedienza e rispetto al Papa. Per Castro, e prima di lui per Thiel e Stork, la carica di vescovo era la conseguenza di una decisione del Papa, il quale trasmetteva così la volontà del Signore, che governava l'Universo. Castro giungeva alla guida della cristianità costaricana diventando il “*caudillo espiritual de vuestras almas*”. Castro interpretava,

---

<sup>1062</sup> Stork Werth, Juan Gaspar. Primera Carta Pastoral. Sobre su Consagración episcopal. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 28 de agosto de 1904, p. 14.

<sup>1063</sup> Stork Werth, Juan Gaspar. Primera Carta Pastoral. Sobre su Consagración episcopal. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 28 de agosto de 1904. P. 14.

citando San Paolo, la presenza dei vescovi e la sua nomina da parte del Papa come un effetto dell'azione dello Spirito Santo. Inoltre, spiegava di essere stato inviato in quella regione proprio come era accaduto a Cristo, quando aveva detto che “*Como mi Padre me ha enviado a mi, yo os envío a vosotros*”.<sup>1064</sup>

Nel processo di romanizzazione del clero costaricano quanto proposto da Castro, Thiel e Stork fu fondamentale. L'intero sistema rispondeva a una consegna verticale del potere affidato per la prima volta da Gesù a Pietro e proseguita con i suoi eredi. Il Vicario di Cristo regnante trasmetteva il potere ad altri uomini che per sua grazia diventavano vescovi e che a loro volta si affidavano ai sacerdoti. Questo potere si poteva solo ricevere e mantenere se si era in unione e comunione con il Romano Pontefice.

Questo era il pensiero dei vescovi di San José, ma anche il vescovo di Alajuela e i Vicari Apostolici di Limón seguivano lo stesso concetto. Mgr. Monestel, in occasione del 25 anniversario della creazione della Internunziatura in Costa Rica nel 1934, pubblicò il 28 aprile di quell'anno, una circolare dove dichiarava: “*El Papa como es sabido, es el Vicario de Cristo en la tierra, el centro de la catolicidad, el Padre Común de los fieles, el sucesor de San Pedro, el Jefe supremo de la Iglesia católica y del dulce Cristo de la tierra. Por eso todos debemos amar al Papa, obedecer, reverenciarle, estar unidos a él, rogar por él y estar prontos a morir por él*” e completava il suo pensiero: “*¡Oh! ¡Si comprendiéramos el gran*

---

<sup>1064</sup> Castro, quindi, indicava diversi elementi che gli stessi Thiel e Stork avevano detto prima. Menzionava che il Papa era l'erede di tutto il potere dato da Cristo. Per lui il Pontefice era il “*supremo pastor visible del rebaño de Cristo, roca indestructible, contra la cual no prevalecerán las puertas del infierno*”, che aveva questo potere a causa di essere il capo de la Chiesa che fu “*fundada sobre Pedro, y que la inmutabilidad dada a Pedro por Cristo, es comunicada a los Apóstoles y a sus sucesores por el órgano de Pedro*”, che per “*voluntad divina positiva de Jesucristo Nuestro Señor, quien inmediatamente comunica al Sucesor de San Pedro, su Vicario en la tierra, el poder de gobernar la Iglesia*” e che per quello si le doveva avere obbedienza e rispetto alle sue decisioni.

Castro Jiménez, Rafael Otón. Primera Carta Pastoral. Con motivo de su Consagración Episcopal. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 2 de agosto de 1921.Pp. 6-8.

*don que nos hizo Nuestro Señor dándonos al Papa!”*.<sup>1065</sup> Non si è in possesso di un testo da parte dei vicari apostolici di Limón, Blessing<sup>1066</sup> e Wollgarten, che parli ognuno sull'obbedienza al Papa, però si possiedono dei documenti in comune con gli altri vescovi del Paese, dove si ribadisce che la condotta nei confronti del Papa doveva essere quella del rispetto e dell'obbedienza. Questi testi, già utilizzati nel presente lavoro, sono le circolari che vennero pubblicate nei periodi elettorali. Ad esempio, nel testo pubblicato il 15 settembre 1931 e firmato da Blessing, si indicava che si doveva obbedire a ogni disposizione accettata e decretata da Roma e ovviamente approvata dal Papa, visto che il Pontefice non era solo alla testa della Chiesa cattolica, bensì ne rappresentava anche la massima autorità, disponendo del potere di punire chi non osservasse le sue disposizioni.<sup>1067</sup> Allo stesso modo, nella circolare pubblicata il 14 agosto 1935 e firmata da Carlos Alberto Wollgarten, si indicava che si doveva seguire quanto stabilito da Roma perché si doveva al Papa, considerato il suo alto incarico, rispetto e obbedienza.<sup>1068</sup>

Si approfondirà ora come i vescovi costaricani misero in pratica l'obbedienza al Papa. Nel caso di Thiel ci sono due precisi episodi che riguardano il periodo 1884-1886, arco temporale durante il quale il vescovo era stato espulso dal Paese. Il primo si riferisce al fatto che Thiel seguì le istruzioni che Leone XIII gli aveva impartito dopo la loro riunione tenutasi alla fine del 1884. Successivamente il vescovo seguì le indicazioni del cardinale Jacobini su

---

<sup>1065</sup> «El Eco Católico» Circular de Mons. Monestel, Obispo de Alajuela, 13 de mayo de 1934. Tomo VI. N° 20, p. 325.

<sup>1066</sup> Di Mgr. Blessing si possiedono i testi del suo giuramento antimodernista e di adesione a Pio X, che formulò mesi prima di diventare Vicario Apostolico di Limón. I due testi furono firmati davanti a Mgr. Giovanni Marengo, Internunzio per l'America Centrale, il 17 agosto 1921 e sono la dimostrazione della sua obbedienza al Papa. In: ASV-ANAC 1921-1922. Fascicolo 35. Diocesi di Alajuela-Vicariato Apostolico di Limon (Costa Rica) Ff. 19-20v.

<sup>1067</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 35, Folder 1. San José, 15 de setiembre de 1931. F. 21b.

<sup>1068</sup> AHABAT, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 35, Folder 1. San José, 14 de agosto de 1935. F. 34.

come comportarsi con i rappresentanti dello Stato che lo avevano esiliato. Nel capitolo V di questo studio si è dimostrato che tutte le decisioni prese e le azioni svolte da Thiel avvennero su raccomandazione di Roma: l'esilio a Panama, il silenzio dei primi mesi, la pubblicazione di una lettera pastorale e di una circolare nelle quali si spiegavano le sue decisioni, il perché e quali dovevano essere i sacerdoti puniti per prestarsi al gioco dei liberali che governavano in Costa Rica.<sup>1069</sup> Il secondo episodio si riferisce alle dettagliate relazioni inviate da Mgr. Thiel sulla situazione della regione dell'America Centrale durante il suo periodo d'esilio e, in seguito, al ritorno nella sua Diocesi.

In diverse lettere e in diversi momenti del periodo compreso tra il 1884 e il 1886 Thiel descrisse, su sollecitudine della Curia Romana, la situazione che si viveva tra la gerarchia cattolica centroamericana e i governi liberali. Ad esempio, il 21 novembre 1885, scrisse una lettera, lunga più di dieci fogli, nella quale spiegava quanto era di sua conoscenza sulla regione e sulle diocesi. Tra i dati più importanti e precisi riportati da Thiel vi sono quelli riguardanti le diocesi del Guatemala, Honduras ed El Salvador, che si trovavano all'epoca senza vescovo. Si trattava di Paesi governati da costituzioni molto liberali che non prendevano in considerazione la religione. Nel caso di El Salvador, Thiel sosteneva che i massoni avevano approfittato dell'ambizione di una parte del clero per dividere i sacerdoti. Secondo il vescovo, però, non tutto era perso. Roma, infatti, poteva trarre vantaggio dall'annullamento dei concordati firmati con questi governi, poiché la Santa Sede poteva così nominare vescovi alleati della Chiesa e non del governo, perché il diritto di presentazione del vescovo sarebbe stato cancellato assieme ai concordati negoziati con la Santa Sede. Thiel

---

<sup>1069</sup> Questa informazione fu ratificata dallo stesso Mgr. Thiel in una lettera inviata al cardinale Jacobini, che gli indicava di seguire le sue istruzioni. In: ASCAES, Costa Rica. 1885-1886, Pos. 64-66, fasc.11. F. 2.

faceva notare che vi era un solo vescovo in Nicaragua e che manteneva un rapporto cordiale con il governo, tanto che i licei di questa Repubblica si trovavano nelle mani dei massoni e dei protestanti provenienti dagli Stati Uniti.<sup>1070</sup>

Il 2 aprile 1888, già ritornato in patria, Thiel comunicò a Roma lo stato in cui versavano le diocesi centroamericane. Nella relazione, inviata alla Santa Sede e indirizzata al cardinale Mariano Rampolla, Segretario di Stato, Thiel scriveva che nella regione vi erano almeno sei mali che screditavano il cattolicesimo e la società. Il primo riguardava la condizione della gente umile e semplice che non vedeva nulla di male nelle leggi promulgate dai liberali. Citava l'esempio che al momento dell'espulsione dei vescovi e posto il divieto sull'educazione religiosa nelle scuole pubbliche non ci furono proteste. Non vi era stato dissenso, non solo per paura, ma per ignoranza sulle conseguenze di queste decisioni. Il secondo punto concerneva l'indifferenza del clero che, in nome della convivenza pacifica, non si immischiava in discussioni con il governo civile. Il terzo interessava l'incremento dei miscredenti, specialmente tra i giovani. Il quarto punto si riferiva alla separazione non solo tra la Chiesa e lo Stato, ma anche tra la Chiesa e la società civile, a causa del divieto imposto alle processioni pubbliche, all'abolizione delle feste religiose, all'istituzione del matrimonio civile e del divorzio e alla cancellazione del concordato. Il quinto punto sottolineava che il clero era intimorito dal comportamento del governo civile. Infine, il sesto punto era la conseguenza di tutti gli altri, per cui l'intera società centroamericana stava soffrendo la perdita delle sue sane abitudini. Thiel dichiarava di aver redatto il rapporto perché voleva ottenere il parere della Santa Sede, parere che sarebbe equivalso a quello dello stesso

---

<sup>1070</sup> ASCAES, Costa Rica. 1885-1886, Pos. 64-66, fasc.11. Ff. 7-9.



Signore.<sup>1071</sup> Con questa ultima citazione, si intende che la visione di Thiel sul Papa e sulla Santa Sede prevedeva tanto l'obbedienza quanto il rispetto, al punto da credere che i consigli ricevuti fossero come espressi da Dio stesso. L'informazione inviata da Thiel fu di utilità per la Santa Sede nella preparazione del testo di lavoro per il Concilio Plenario Latinoamericano del 1899.

Mgr. Stork dimostrò la sua obbedienza al papato quando mise in pratica la professione di fede e il giuramento antimodernista, così come la riforma del breviario redatto da Pio X. Ad esempio, in una lettera inviata a Roma il 1° settembre 1910, Mgr. Stork comunicava di aver sottoposto il clero del Paese al giuramento antimodernista e che si sarebbe comportato nello stesso modo al momento dell'ordinazione di ogni neo-sacerdote. Stork spiegava i vari motivi di quella scelta, ma il principale si riferiva al "Prescripta "Motu Proprio" SSML. D. N. PII P. P. S.", che si doveva rispettare e obbedire da tutti.<sup>1072</sup> Sulla stessa linea, nella rivista chiamata "El Mensajero del Clero", nel mese di aprile e maggio 1912, il vescovo fece pubblicare la "*La Constitución "Divino Aflatu"*" di Pio X sulla riforma del Breviario, dove si comunicava che la pubblicazione doveva essere seguita e compiuta da tutti data la grande importanza per il clero, senza dimenticare, inoltre, che si trattava di una disposizione del Pontefice.<sup>1073</sup>

Mgr. Castro, seguendo le istruzioni di Pio XI, scrisse una lettera pastorale nel 1935 in cui annunciava la fondazione in Costa Rica dell'Azione Cattolica,<sup>1074</sup> proprio su

---

<sup>1071</sup> ASCAES, Costa Rica. 1888, Pos. 67, fasc.12. Ff. 2-11.

<sup>1072</sup> ASV-ANAC 1910. Fascicolo 5. Governo di Costa Rica Ff. 42-43v.

<sup>1073</sup> «El Mensajero del Clero» La constitución "Divina Aflatu" de Pio X, abril, mayo, junio e julio de 1912. N° 8, 9, 10 e 11, año XXIV.

<sup>1074</sup> Sull'Azione Cattolica si dovrebbe svolgere uno studio sul caso costaricano. In questo lavoro non se ne parlerà molto, visto che fu fondata dal vescovo Castro nel dicembre 1935 a pochi mesi dalla scadenza del

sollecitudine del Romano Pontefice che chiedeva di coinvolgere i laici nella Chiesa. Castro, nella sua veste di vescovo in comunione e accordo con il Papa, affermò, citando lo stesso Vicario di Cristo, che: “*La Acción Católica..., es un verdadero apostolado en el que participan los católicos de todas las clases sociales, viendo así a recogerse con el pensamiento y con la obra*”,<sup>1075</sup> e che l’idea del Papa si doveva all’ispirazione divina che gli permetteva di qualificare l’Azione Cattolica come “*La participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia*”.<sup>1076</sup> Per questa ragione, Castro specificava che fondare l’Azione era quasi un obbligo, perché seguiva lo scopo della Chiesa cattolica, “*la gloria de Dios, y la salvación de las almas*”. Castro segnalò otto punti che definivano la creazione e il consolidamento dell’Azione Cattolica in Costa Rica. Il primo raccomandava di fondare in ogni parrocchia dell’Arcidiocesi i quattro gruppi fondamentali dell’Azione: uno composto da uomini, un altro da donne, uno da ragazzi e l’ultimo da ragazze. Il secondo sollecitava la formazione di circoli di studio per la preparazione dei membri. Il terzo e il quarto punto stabilivano di centralizzare il potere dell’Azione nella città di San José, sede dell’arcivescovo. Da questa sede centrale dovevano nascere delle filiali, ma San José avrebbe sempre mantenuto il compito di coordinare con altri gruppi il ruolo specifico dell’Azione cattolica in ogni parrocchia. Il quinto e sesto punto determinavano che i sacerdoti dovevano dedicarsi allo studio dell’Azione Cattolica, in maniera individuale oppure formando dei circoli; inoltre, si decretava che il Seminario Maggiore della diocesi sarebbe stato la “*cátedra de Acción Católica*”. Infine, nei punti sette ed otto si stabiliva che nella catechesi rivolta ai

---

periodo studiato, fissato nel maggio 1936. Questa è la ragione per cui non si può elaborare un’analisi approfondita per un periodo di soli 6 mesi.

<sup>1075</sup> Castro Jiménez, Rafael Otón. Décima séptima Carta Pastoral. Sobre la Acción Católica. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 17 de diciembre de 1935, p. 5.

<sup>1076</sup> Castro Jiménez, Rafael Otón. Décima séptima Carta Pastoral. Sobre la Acción Católica. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 17 de diciembre de 1935, p.6.

bambini si sarebbe parlato loro delle “*nociones de Acción Católica*” e che i licei cattolici dovevano motivare gli studenti “*en formar práctica y efectiva en la organización de la Acción Católica*”. Castro chiese non solo di mettere in pratica quanto stabilito nella sua lettera pastorale, bensì, anche di leggere nella messa della domenica seguente l'accettazione della stessa per comunicare ai fedeli la decisione presa dal Pontefice e da lui eseguita.

Da quanto espresso è evidente che i vescovi del Costa Rica professarono sempre la loro obbedienza al Papa. Obbedienza che, nel periodo preso in esame, non fu solo a parole, ma si attuò anche nella pratica. Nessun documento, inoltre, risulta compromettente riguardo all'operato dei vescovi né mette in dubbio la loro completa adesione al Romano Pontefice. I delegati apostolici in Costa Rica, una volta giunti nel Paese e inviati i loro rapporti, affermavano che i vescovi di questo Paese, pur essendo uomini con difetti come tanti altri, non si ribellavano al potere papale e concordavano con le decisioni del Santo Padre.

Una volta chiarita la questione dell'obbedienza e il rispetto dei vescovi costaricani verso il Pontefice, si prenderà in esame la romanizzazione del clero e dei fedeli locali mediante la catechesi e l'azione, approfondendo questo tema grazie alle lettere pastorali dei vescovi. Fu con questo mezzo che nel periodo 1880-1936, si comunicava al clero il pensiero papale circa il ruolo del sacerdote nella società, per poter quindi realizzare il processo di romanizzazione dei fedeli.

### **2.1.1 Il Papa nelle lettere pastorali dei vescovi costaricani; l'inizio e la consolidazione della romanizzazione del clero: 1880-1936**

In questa sezione si studieranno alcune lettere pastorali stilate dai vescovi del Costa Rica. La redazione e la divulgazione di queste lettere rappresentarono il primo ed anche il

più preciso modo con il quale il vescovo si assicurava che il suo clero leggesse le istruzioni del Papa. Era questo un gesto che permetteva che il sentimento di romanizzazione fosse conosciuto e interiorizzato dalla maggioranza dei sacerdoti. La lettera pastorale era necessaria perché, come era prevedibile, nessun vescovo del Costa Rica poteva inviare tutti i suoi sacerdoti a studiare a Roma. Con la loro pubblicazione si trasmetteva il pensiero del Romano Pontefice che i sacerdoti avevano l'obbligo non solo di leggere, ma di trasmettere e spiegare ai devoti. Si garantivano così due cose: la lettura obbligatoria del testo e l'educazione dei credenti, elementi molto importanti nel processo di romanizzazione sollecitato da Roma. Come ci si può aspettare, non si analizzeranno tutte le lettere pastorali, ma soltanto le più significative di ogni vescovado per capire come venne presentata la dottrina papale a quel clero costaricano che non ebbe l'opportunità di studiare a Roma.

In questa sezione, dunque, si prendono in esame le lettere pastorali dei vescovi costaricani che trattarono i temi suggeriti da Roma circa la posizione papale sulla società moderna. Non si farà riferimento alle encicliche che parlavano delle devozioni religiose come quelle sul sacro Cuore, San Giuseppe e altri temi. È importante ricordare che la suddivisione fatta per spiegare le pastorali dei vescovi nel processo di romanizzazione del clero e il popolo, è organizzata secondo una strategia metodologica nostra perché, come si è detto dall'inizio di questo capitolo, il processo di romanizzazione del clero iniziato da Thiel e proseguito dagli altri vescovi non fece nessuna differenziazione tra clero e popolo al momento della pubblicazione degli scritti. Si è proceduto in questa maniera per poter dimostrare che il processo interessò in un primo momento il clero e poi i fedeli. Alla stessa maniera, si prenderanno in esame le lettere pastorali dei vescovi di San José, perché non si sono potute trovare quelle redatte da Monestel, Blessing e Wollgarten. Non si utilizzeranno, invece, le

circolari dei vescovi perché trattano per lo più di temi dottrinali affini a quelli contenuti nelle lettere pastorali dei vescovi.

Il compito di Thiel di romanizzare il clero della diocesi di San José fu veramente difficile. Innanzitutto, Thiel giunse in una diocesi che per quasi dieci anni era stata priva di un vescovo e dove la lotta tra le differenti fazioni del clero e l'intervento statale nella possibile nomina del successore di Llorente avevano provocato una lotta intestina tra i sacerdoti, suscitando rancori, risentimenti e incomprensioni tra le parti. Nel 1880, Thiel trovò un clero diviso. Una parte lo appoggiava e gli voleva bene, un'altra pensava di poterlo manipolare visto che si riteneva responsabile della sua nomina; un'altra ancora vedeva in lui uno straniero che non conosceva il Paese e il modo di essere del costaricano e precisamente del clero della diocesi. Thiel era consapevole di questo. Inoltre, con il passare del tempo constatò con i propri occhi l'esistenza di un clero che riteneva che l'obbedienza al vescovo e al Papa non era una questione fondamentale. Per ovviare a questo limite, organizzò prima di tutto un Sinodo, tenutosi nel 1881, e quindi creò una rivista che educasse il clero al quale si imponeva anche di realizzare ogni mese le "Conferencias del clero". Come si è visto nei capitoli IV e V, il tedesco trovò una forte opposizione, ma nonostante tutto non si scoraggiò e il suo tentativo di riformare il clero della Diocesi di San José andò avanti secondo il suo progetto.

Per creare nel seno del clero costaricano un'unità profonda con il papato Thiel si mosse in due direzioni. Da un lato redasse lettere apostoliche che parlavano delle normative e delle disposizioni papali, dall'altro inviò alcuni sacerdoti a studiare a Roma. In questa sezione si studierà il primo provvedimento, mentre più avanti si approfondirà il secondo. Thiel capì che uno dei principali problemi presenti nel clero costaricano, oltre la lacuna sui temi teologici, era la sua vicinanza ai pensieri modernisti condannati dalla Santa Sede. Al

suo arrivo, per esempio, trovò sacerdoti massoni, liberali, razionalisti e anche sacerdoti coinvolti nell'indifferentismo, apatici soprattutto ai problemi che interessavano la Chiesa cattolica. Per correggere la situazione, Thiel, oltre alla pubblicazione della rivista e alle conferenze del clero, si occupò della preparazione e diffusione di almeno due lettere pastorali all'anno. In questi testi Thiel, oltre ad esprimere il suo pensiero, attinse dalla dottrina papale per chiarire due concetti: il primo che lui si trovava in comunione con qualsiasi decisione presa dal Papa e dalla Curia Romana a cui era sottomesso e il secondo, conseguenza diretta del primo, era dimostrare che il suo pensiero era lo stesso trasmesso dal Papa nei suoi scritti. Su queste basi Thiel utilizzò il magistero papale per romanizzare il clero a lui affidato.

Tra il 28 febbraio 1881 e il 21 gennaio 1884, ossia in quasi tre anni, Thiel scrisse otto lettere pastorali, i cui temi principali erano: l'indifferentismo, i problemi della società dell'epoca, l'incredulità, l'influsso del liberalismo nel teatro e nell'educazione, la "lotta" tra ragione e fede, la sepoltura ecclesiastica, la devozione del Rosario come arma contro le idee liberali e i sacramenti della confessione come metodo per arrivare a Dio. In tutti questi casi, il vescovo non perse l'opportunità di attingere dai documenti papali per dimostrare che il suo pensiero collimava con quello del Papa. Allo stesso modo Thiel citò il Papa per trasmettere al clero e ai fedeli le raccomandazioni sul raggiungimento della salvezza attraverso la recita del rosario e i sacramenti della confessione e della comunione.

Nelle pastorali pubblicate prima della sua espulsione dal Paese, Thiel volle dimostrare tanto al popolo come a chi lo governava, e quindi al clero, che le sue azioni contro le idee moderne, rispondevano alle disposizioni dettate dal Papa e dalla Santa Sede. Ne è dimostrazione la lettera del 28 agosto 1883 che parlava della sepoltura ecclesiale, lettera pubblicata in seguito ai problemi che sorsero con la morte di Eusebio Figueroa, avvenuta a

seguito di un duello con León Fernández. In quel caso sorsero forti proteste dei liberali contro la Chiesa, per aver questa posto il divieto di tumulare la salma di Figueroa in un cimitero consacrato.<sup>1077</sup> Thiel spiegava che la decisione rispondeva alle norme stabilite dalla Santa Sede che lui, come vescovo, si trovava nell'obbligo di seguire, norme che: “*se encuentran en el Ritual Romano [il grassetto è dell'autore]*”. Thiel ricordava che la Chiesa non poteva seppellire: “*a los paganos, de los judíos, de los infieles, de los herejes, de los que apostataron de la fe cristiana, entre los cuales deben enumerarse la mayor parte de masones, ...de los cismáticos, de los públicamente excomulgados, de los suicidas..., de los duelistas*”.<sup>1078</sup> Si trattava di un messaggio molto chiaro che il vescovo lanciava al proprio clero che non vedeva nel Papa un'autorità da rispettare. Thiel dimostrava che avrebbe sempre seguito le istruzioni di Roma e che se un prete non lo avesse obbedito, si sarebbe semplicemente trovato fuori dalla Chiesa, circostanza che in quel momento significava la rinuncia alla salvezza eterna.

Thiel pubblicò un'altra lettera pastorale, il 21 gennaio 1884 (in occasione della quaresima di quell'anno), per rafforzare il sentimento di adesione al Papa da parte del clero, sotto il concetto principale dei sacramenti della riconciliazione. Thiel ribadiva che, grazie all'eredità lasciata da Cristo ai suoi apostoli e da questi ai loro successori di perdonare i peccati, il ruolo del clero era sommamente importante, perché portava la salvezza e la tranquillità alle anime dei fedeli. Il tutto nell'unità verso l'autorità massima che era Dio, attraverso il suo rappresentante sulla Terra, il Papa.<sup>1079</sup>

---

<sup>1077</sup> Questo fatto è stato analizzato nel capitolo IV.

<sup>1078</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Séptima Carta Pastoral. Martes 28 de agosto de 1883. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 304.

<sup>1079</sup> Thiel, Bernardo. Novena Carta Pastorales. Sobre la cuaresma del año 1884. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 21 de enero de 1884.

Anni dopo al suo rientro, nel 1891, nell'ambito di una campagna elettorale per lo scranno di deputato dove partecipava il partito cattolico "*Unión Cattolica*", Thiel pubblicò tra il 3 e il 21 novembre tre lettere pastorali che riprendevano e spiegavano due encicliche di Leone XIII contro il liberalismo. Le intenzioni di Thiel erano molteplici. Attraverso di esse il vescovo voleva dimostrare l'inconsistenza del liberalismo e raccogliere così più voti per il suo partito cattolico. Thiel voleva inoltre provare al clero che il suo partito e la sua idea politica avevano il sostegno papale, perché anche il Papa si opponeva al pensiero liberalista. Infine, Thiel voleva rendere pubblica la sua adesione al Romano Pontefice, per promuovere l'unità del clero locale, in Costa Rica ancora separato. Le encicliche papali utilizzate da Thiel furono la "*Libertas Praestantissimum*" pubblicata il 20 giugno 1888 e "*Immortale Dei*" uscita il 1° novembre 1885. Thiel nelle sue pastorali si avvale di lunghi brani tratti dalle encicliche per illustrare ciò che voleva dimostrare. Ad esempio, citando la "*Libertas*" di Leone XIII, nel passo denominato "*Liberalismo de Primer Grado*" definisce il naturalismo e/o il razionalismo, insieme al liberalismo, come ideologie che non accettavano l'autorità divina, cosa che per la Chiesa era inammissibile. Thiel,<sup>1080</sup> tra le altre cose, citò:

Así también esos sectarios del liberalismo <<pretenden que en el ejercicio de la vida a ninguna potestad divina haya que obedecer, sino que cada uno es la ley para sí>>, de donde nace esa moral que llaman <<independiente>>, que, apartando la voluntad, bajo pretexto de

---

<sup>1080</sup> In questo caso si utilizzerà la traduzione eseguita da Thiel e non la traduzione propria che si trova nel sito web dell'Archivio Vaticano. Se qualcuno vuole consultare direttamente la traduzione della Santa Sede si raccomanda di dirigersi all'indirizzo web: [http://www.vatican.va/offices/papal\\_docs\\_list\\_sp.html](http://www.vatican.va/offices/papal_docs_list_sp.html). In questo sito si trovano tutte le encicliche, da Leone XIII fino a Benedetto XVI.



libertad, de observación de los preceptos divinos, suele conceder al hombre una <<licencia sin límites>>. <sup>1081</sup>

Thiel voleva sottolineare che credeva fermamente in quanto espresso dal Papa, ossia che il liberalismo era un peccato. Per dimostrarlo, usò le stesse parole di Leone XIII, il quale aveva affermato che i liberali erano “*imitadores de Lucifer cuyo es aquel nefasto grito <<no serviré>>, que con el nombre de libertad defienden una <<licencia absurda>>*”. <sup>1082</sup> Invece, per Thiel l’unica e vera libertà da seguire, riferendosi specialmente al clero, era quella libertà che solo Dio dava, la libertà di fare il bene e non il male, perché “*Todo aquel que comete pecado es un esclavo [Jn 8,34]*”. <sup>1083</sup> Siccome il liberalismo era un peccato, in esso non si sarebbe mai trovata la vera libertà, con il rischio di uscire dalla grazia di Dio e quindi perdere il diritto alla salvezza eterna.

Quest’ultimo punto divenne ragguardevole, in quanto Thiel, uniformandosi al dettato papale, al fine di evitare il ripensamento di quei liberali che volessero avvicinarsi alla Chiesa cattolica condannò quel liberalismo che accettava l’autorità di Dio solo a metà. Per condannare quello che denominava “*liberalismo moderado*”, si avvalse del punto 13 dell’enciclica “*Libertas*”, intitolato “*Liberalismos de segundo grado*”, nel quale si negava che si potesse accettare solo una parte delle regole di Dio. Thiel affermava che non era possibile, perché bisognava sempre essere sotto l’autorità e la legge di Dio e non si poteva

---

<sup>1081</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Tercera Carta Pastoral. Martes 3 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 473.

<sup>1082</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Tercera Carta Pastoral. Martes 3 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 474.

<sup>1083</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Tercera Carta Pastoral. Martes 3 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 476.

accettare che: “*como estos liberales admiten y nadie puede negar con derecho, se ha de obedecer a la voluntad de Dios legislador, por estar el hombre todo en la potestad de Dios, y tender a Dios, siguese [sic] que a esta potestad legisladora suya nadie puede ponerle límites ni modo, sin ir por el mismo hecho, contra la obediencia debida*”.<sup>1084</sup>

Nella 24<sup>a</sup> lettera pastorale, Thiel si avvale nuovamente delle due citate encicliche di Leone XIII per ribadire la posizione del cattolicesimo sulla “*Constitución cristiana de los Estados y la recta organización política*”. Per comprendere questo testo si deve prendere in esame la partecipazione politica della Chiesa cattolica, attraverso un partito che voleva rafforzare l’unità tra la Chiesa e lo Stato, unità che in quegli anni si trovava debilitata. Il primo riferimento di Thiel alla dottrina papale sul tema dell’unione tra le due istituzioni è che l’essere umano, per natura e disposizione di Dio, doveva vivere in società in una comunità politica, sottoposta a due autorità, quella civile e quella religiosa, ovviamente cattolica, per ottenere “*la perfección de la vida*”.<sup>1085</sup> Thiel affermava che il principale compito dello Stato era:

proporcionar, en primer lugar y directamente, lo necesario para la perfección de la vida material, como son: el orden y tranquilidad pública, seguridad de la vida y hacienda, la administración de la justicia civil y (penal), el apoyo de la agricultura como fuente de bienestar público, el desarrollo de las artes, del comercio y de la industria, (vías férreas), carreteras y (otros medios) para facilitar el transporte de personas, mercancías y productos

---

<sup>1084</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Tercera Carta Pastoral. Martes 3 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 481.

<sup>1085</sup> “*Immortale Dei*”. Leone XIII. 1 novembre 1885. In: Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Cuarta Carta Pastoral. Domingo 15 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 498.

agrícolas, medios que facilitan la comunicación de los vecinos entre sí por medio del correo, telégrafo y otras invenciones (todavía) más expeditas.<sup>1086</sup>

Thiel assegnava tutti questi compiti allo Stato, sempre e quando chi governasse dimostrasse di essere consapevole che il potere ricevuto, gli era stato consegnato per grazia di Dio. Secondo Thiel, che seguiva le istruzioni del Papa contenute nella *“Immortale Dei”*, il potere poteva provenire solo da Dio, *“porque solo Dios es autor de las naturaleza y Señor propio, verdadero y supremo de las cosas, al cual todas le están necesariamente sujetas y deben obedecerle y servirle, hasta tal punto que todos los que tienen derecho de mandar de ningún otro reciben ese derecho sino de Dios, Príncipe Supremo y Soberano de todos”*.<sup>1087</sup>

L’argomento di Thiel non si esauriva con questa citazione, ma precisava che il potere divino si rifletteva soltanto nella Chiesa cattolica, unica e vera religione. A conferma di questa idea, il vescovo costaricano citava di nuovo il Sommo Pontefice: *“la única Religión verdadera es aquella que Jesucristo en persona instituyó, confiandola [sic] a su Iglesia para que la mantuviera y dilatase en todo el universo”*,<sup>1088</sup> chiesa che era quella cattolica<sup>1089</sup> e che riconosceva nel Papa la sua massima autorità. Quest’ultima affermazione aveva uno scopo preciso, quello di indicare l’eredità del potere trasmesso da Dio a Gesù, e quindi al suo Vicario in Terra, San Pietro, e ai suoi successori. Specificava però che la dottrina che si

---

<sup>1086</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Cuarta Carta Pastoral. Domingo 15 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 500.

<sup>1087</sup> *“Immortale Dei”*. Leone XIII. 1 novembre 1885. In: Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Cuarta Carta Pastoral. Domingo 15 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 501.

<sup>1088</sup> *“Immortale Dei”*. Leone XIII. 1 novembre 1885. In: Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Cuarta Carta Pastoral. Domingo 15 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 505.

<sup>1089</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Cuarta Carta Pastoral. Domingo 15 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p.505.

doveva seguire era quella che il Vicario di Cristo in Terra dichiarava come corretta. Senza dubbio Thiel voleva in questa maniera romanizzare tutti, in special modo i sacerdoti che avevano l'obbligo di fare lo stesso con i fedeli.

L'ultima lettera pastorale, pubblicata nel 1891 e che si fondava sulle encicliche “*Immortale Dei*” e “*Libertas Praestantissimum*”, fu la sua 25<sup>a</sup> lettera e aveva come tema principale “*Los deberes de los fieles católicos en la vida política del país*”. In questo testo, Thiel fece riferimento a come dovevano comportarsi i cattolici nella società, seguendo le norme stabilite dal Papa. Ad esempio, indicava che i cattolici dovevano “*parecer hijos amantísimo de la Iglesia*”<sup>1090</sup> e dimostrare ovunque la loro religiosità, in ogni occasione e a ogni età: “*No es lícito cumplir sus deberes de una manera en privado y de otra en público*”,<sup>1091</sup> così come “*todos deben amar a la Iglesia cual madre común*”<sup>1092</sup> e rispettare, obbedire e opinare secondo ciò che “*los Sumos Pontífices han enseñado o enseñaren en adelante*”.<sup>1093</sup> Quest'ultima affermazione precisava che tutto quanto spiegato nelle due encicliche da lui citate si riferivano alla libertà dell'uomo, libertà che solo si poteva trovare in Dio, che aveva affidato al suo Vicario il compito di trasmettere questa conoscenza ai fedeli, e sia i vescovi che i sacerdoti avevano il compito di diffondere questo pensiero che presentava “*normas de vida estas prescripciones de la Santa Sede*”. Infine, ricordava che il Santo Padre

---

<sup>1090</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Quinta Carta Pastoral. Sábado 21 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 527.

<sup>1091</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Quinta Carta Pastoral. Sábado 21 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 530.

<sup>1092</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Quinta Carta Pastoral. Sábado 21 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 531.

<sup>1093</sup> Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Quinta Carta Pastoral. Sábado 21 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 535.

chiedeva a tutti di “*obedezca a los obispos, a quienes el Espíritu Santo puso para gobernar su Iglesia*”.<sup>1094</sup> Queste ultime due idee sono una chiara dimostrazione dello scopo delle lettere di Thiel, che usava le encicliche non solo per rafforzare la figura del Papa, ma anche per legittimare le sue disposizioni, specialmente all’interno del clero, settore che doveva rispettare apertamente i vescovi che rappresentavano nelle diocesi la principale autorità religiosa su scelta del Papa. Questo punto era molto importante per Thiel, poiché, se riusciva a guadagnarsi il rispetto della curia, di riflesso questo rispetto lo avrebbe guadagnato anche il Papa.

Il processo di romanizzazione svolto da Mgr. Stork fu conseguente alla sua maniera di dirigere il suo episcopato, non lasciandosi coinvolgere nella politica, e preferendo seguire la strada dell’evangelizzazione e della spiritualità. La prima lettera pastorale nella quale Stork parlò propriamente dell’obbedienza al Papa (non sulla dottrina in temi come la devozione ai santi, bensì sul ruolo del clero nella società civile) fu la terza, pubblicata il 30 novembre 1905, un anno e tre mesi dopo aver preso possesso della diocesi. In questa lettera Stork pubblicò l’Enciclica “*Acerbo nimis*” di Pio X, sull’educazione della dottrina cristiana. Prima di riportare il testo papale, egli aveva fatto un’introduzione per rendere più comprensibile il messaggio del Papa. Stork iniziava il testo comunicando ai lettori (sebbene la pastorale fosse diretta a tutti, la pastorale con l’enciclica papale era indirizzata propriamente al clero, a quei sacerdoti che sarebbero stati gli incaricati di educare nella fede bambini e giovani) che si doveva “*Deponer a los pies del Soberano Pontífice los homejanes [sic] de nuestra común*

---

<sup>1094</sup> “*Immortale Dei*”. Leone XIII. 1 novembre 1885. In: Thiel Hoffman, Bernardo Augusto. Vigésima Quinta Carta Pastoral. Sábado 21 de noviembre de 1891. San José Imprenta Nacional. In: SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, p. 549.

*veneración, entera sumisión é [sic] inquebrantable fidelidad á [sic] la Santa Sede*”,<sup>1095</sup> per poter capire e seguire i consigli da lui dati. Per Stork, obbedire alle norme indicate dal Papa significava seguire i consigli di un uomo che conosceva il mondo e che sapeva distinguere il bene dal male. Secondo Stork non vi era ombra di dubbio, perché Papa Sarto aveva avuto un eterogeneo percorso di vita, durante il quale, prima di essere Pontefice era stato “*El Coadjutor, el Cura, el Canónigo, el Profesor del Seminario, el Vicario General, el Obispo y el Cardenal*”. La dottrina di Pio X era quindi quella di un uomo saggio che conosceva i temi di cui parlava e a cui bisognava obbedire, specialmente quando si riferiva all’educazione cristiana “*de la niñez y juventud*”.<sup>1096</sup>

Nell’introduzione, Stork non solo cita Pio X sul tema dell’importanza dell’educazione cristiana, ma ricorda anche Leone XIII. Per Stork era molto importante ricordare l’insegnamento di papa Pecci che affermava che “*Era lícito, esperar toda acción noble de un niño que en la escuela del Catecismo aprende que está destinado á [sic] un fin en la visión y el amor de Dios*”. Questo riferimento aveva il fine di dimostrare che tutti i papi nutrivano lo stesso pensiero sull’educazione cristiana. Pio X nella sua enciclica esortava a educare alla dottrina cristiana tutti i bambini e i giovani, per evitare che, per ignoranza, diventassero degli adulti insensibili in balia dei peccati capitali, come la fornicazione o l’avarizia.<sup>1097</sup>

---

<sup>1095</sup> Stork, Juan. Cuarta Carta Pastoral. Sobre la encíclica de N. S. Padre Pio X sobre la enseñanza dela doctrina cristiana. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 30 de noviembre de 1905, p. 3.

<sup>1096</sup> Stork, Juan. Cuarta Carta Pastoral. Sobre la encíclica de N. S. Padre Pio X sobre la enseñanza dela doctrina cristiana. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 30 de noviembre de 1905, p. 3.

<sup>1097</sup> “Acerbo nimis”. Pio X. In: Stork, Juan. Cuarta Carta Pastoral. Sobre la encíclica de N. S. Padre Pio X sobre la enseñanza dela doctrina cristiana. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 30 de noviembre de 1905, p. 8.

Stork, avendo il progetto di evitare la partecipazione del clero in politica, così come ogni scontro con il governo civile, trovò in questa enciclica papale lo strumento necessario per indicare che il clero, oltre ad obbedire al Papa (che era parte del processo di rafforzamento della romanizzazione), doveva tranquillizzare i fedeli del gregge di Dio. Il compito dei sacerdoti era quello della missione che Gesù aveva trasmesso a San Pietro, e quindi agli apostoli e ai loro successori. Stork si serviva di quanto Pio X aveva indicato nella “*Acerbo nimis*”, ossia che i sacerdoti avevano l’obbligo di obbedire ai loro vescovi. La loro missione era quella di diffondere la dottrina di Dio, la quale doveva essere “*remedio espiritual para el pueblo de Dios*”,<sup>1098</sup> un argomento che il vescovo utilizzò con veemenza per dimostrare quale sarebbe stata la strada da seguire nel suo episcopato. Stork chiese al clero di studiare la dottrina dei papi sul tema dell’educazione intesa come elemento centrale della società. Un’idea che rafforzò al punto da pubblicare, nel 1907, la sua sesta lettera pastorale, con il titolo “*Sobre la educación*”, nella quale indicava che lo scopo del clero era quello di diffondere l’educazione cristiana “*al hombre á [sic] su doble fin, natural ó [sic] temporal acá en la tierra, sobrenatural ó [sic] eterno después*”.<sup>1099</sup> Per Stork era questo un punto molto importante e citò di nuovo Leone XIII per consolidare l’idea che era indispensabile educare tutti sotto il timore di Dio, perché se non fosse stato così i giovani non avrebbero saputo “*tolerar ninguna de las reglas de que depende la honestidad de la vida*”.<sup>1100</sup>

---

<sup>1098</sup> “*Acerbo nimis*”. Pio X. In: Stork, Juan. Cuarta Carta Pastoral. Sobre la encíclica de N. S. Padre Pio X sobre la enseñanza de la doctrina cristiana. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 30 de noviembre de 1905, p. 8.

<sup>1099</sup> Stork, Juan. Sexta Carta Pastoral. Sobre la educación. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 10 de febrero de 1907, p. 5.

<sup>1100</sup> Stork, Juan. Sexta Carta Pastoral. Sobre la educación. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 10 de febrero de 1907, p. 8.

Stork proponeva l'evangelizzazione e la fede come gli obbiettivi primari da raggiungere durante il suo episcopato in Costa Rica. A tal fine utilizzò le proposte dei papi tese a rafforzare questa visione. Il lazzarista affermava che il clero doveva seguire le istruzioni sulla fede provenienti da Roma, perché era quella la fede che Gesù aveva lasciato in eredità ai suoi apostoli. Nella quinta pastorale Stork indicava che “*Jesucristo es Dios, su doctrina es divina y sus preceptos santos. Esta verdad es la piedra fundamental de la doctrina cristiana*”<sup>1101</sup> che si doveva rispettare e seguire, altrimenti la conseguenza sarebbe stata il caos e la disgrazia umana. Per consolidare la sua proposta, Stork citò le parole di Pio X, il quale aveva affermato che: “*La maldición, y la mentira, y el homicidio, y el robo, y el adulterio lo han inundado todo; á [sic] la sangre se añade sangre, por cuya causa se cubrirá de luto la tierra y desfallecerán todos sus moradores*”.<sup>1102</sup> Per evitare tanta disgrazia, si doveva seguire il consiglio di Benedetto XV, secondo cui solo l'evangelizzazione e l'educazione cristiana avrebbero guidato gli uomini dall'ignoranza alla conoscenza, per cui: “*Los pastores de almas se hallan obligados por precepto de Cristo á [sic] conocer y apacentar las ovejas que les están encomendadas*”.<sup>1103</sup>

Infine, per concludere il tema su come Mgr. Stork voleva romanizzare il clero, si prenderà in esame la 14<sup>a</sup> e ultima lettera pastorale, pubblicata il 25 gennaio 1915. In questo testo, Stork manifestò il suo pensiero sulla sua catechesi e quella del Papa. Per Stork non ci potevano essere migliori catechesi e pastorali di quelle del Pontefice. Per questa ragione,

---

<sup>1101</sup> Stork, Juan. Quinta Carta Pastoral. Sobre la Fe. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 1° de marzo de 1906, p. 6.

<sup>1102</sup> Stork, Juan. Quinta Carta Pastoral. Sobre la Fe. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 1° de marzo de 1906, p. 7.

<sup>1103</sup> Stork, Juan. Quinta Carta Pastoral. Sobre la Fe. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 1° de marzo de 1906, p. 8.



invece di valersi della pastorale che preparava per la quaresima di ogni anno, lasciò lo spazio alla prima enciclica di Papa Benedetto XV. Per Stork:

La primera Encíclica del Papa gloriosamente reinante, que os mandamos al principio del santo tiempo de la Cuaresma, nos parece la mejor exhortación para nuestra renovación interior durante la época del año destinada la penitencia por la Iglesia; por su importancia y sus enseñanzas atinadísimas, está llamada a hacer un bien inmenso al mundo cristiano.<sup>1104</sup>

Il vescovo costaricano si avvale dell'enciclica del Papa sulla pace per indicare che quel conflitto, la Grande Guerra, non sarebbe scoppiato se tutti avessero rispettato i governi e l'ordine stabilito. Nell'introduzione, Stork ricordava che, secondo il Sommo Pontefice la causa del disordine che agitava il mondo si doveva a:

que ya no es respetada la autoridad de los que gobiernan. Desde el tiempo que se quiso atribuir el origen de toda humana potestad, no a Dios, Creador y dueño de todas las cosas, sino a la libre voluntad y determinación de los hombres, los vínculos de mutua obligación, que deben existir entre los superiores y los súbditos, se han aflojado hasta el punto de que casi han llegado a desaparecer.<sup>1105</sup>

Stork citava nuovamente il Papa quando indicava un altro male, “*el afán de llegar a la felicidad material en este mundo*”, dimenticando che l'unica e vera felicità era quella che procedeva da Dio.<sup>1106</sup> L'affermazione di Stork nell'introduzione all'enciclica di “*Ad Beatissimi Apostolorum*” era di somma importanza, perché rafforzava l'autorità del Pontefice

<sup>1104</sup> Stork, Juan. Décima Cuarta Carta Pastoral. Primera encíclica de S. S. Benedicto XV. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 25 de enero de 1915, p. 3.

<sup>1105</sup> Stork, Juan. Décima Cuarta Carta Pastoral. Primera encíclica de S. S. Benedicto XV. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 25 de enero de 1915, p. 5.

<sup>1106</sup> Stork, Juan. Décima Cuarta Carta Pastoral. Primera encíclica de S. S. Benedicto XV. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Stork. Caja 4, San José, 25 de enero de 1915, p. 6.

come capo della Chiesa cattolica, a cui si doveva completa obbedienza in vista di una romanizzazione del clero.

Per concludere, nella presente sezione del capitolo si farà riferimento alle proposte del primo Arcivescovo di San José, Mgr. Rafael Otón Castro Jiménez, a proposito del tema sul rispetto e l'obbedienza che il clero doveva dimostrare al Papa, massima autorità del cattolicesimo. Nel 1925, quattro anni dopo aver ottenuto la mitra giuseppina, Mgr. Castro scrisse una lettera pastorale dopo il suo arrivo della visita *“Ad Limina”* a Roma, nella quale spiegava come fosse il Papa, come persona e come sacerdote, poiché il suo esempio doveva essere la luce che illuminava la strada del sacerdozio. Castro presentava Pio XI come un uomo dolce nel volto, umile e grande di anima. Inoltre, Castro affermava che il Papa era un *“padre cariñoso que quisiera verse rodeado de todos sus hijos para evangelizarlos, y que se siente dichoso de tener algunos a su lado y de poder escuchar sus necesidades para remediarlas”*.<sup>1107</sup> Per Castro, l'esempio dato dal Papa rappresentava il modello di pastore che dovevano seguire tutti i sacerdoti nel Paese. Lo stesso Pontefice si era preoccupato tanto per il Costa Rica, al punto di dire che: *“Pedimos a Dios que Costa Rica, sea siempre rica, jamás pobre, pero rica principalmente en bendiciones del Altísimo”*.<sup>1108</sup> Diffondendo il pensiero del Sommo Pontefice, Castro voleva incrementare l'amore e l'adesione del clero costaricano verso il Papa, un Papa che si preoccupava per il clero e per tutti i costaricani. Di conseguenza, il clero doveva essere sempre unito al Pontefice e rispettare la sua dottrina.

---

<sup>1107</sup> Castro, Rafael. Quinta Carta Pastoral. En ocasión de su regreso de la visita Ad Limina In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 25 de febrero de 1925, p. 5.

<sup>1108</sup> Castro, Rafael. Quinta Carta Pastoral. En ocasión de su regreso de la visita Ad Limina In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 25 de febrero de 1925, p. 6.

Castro affermava che solo seguendo le dottrine e gli insegnamenti del Papa il mondo poteva trovare la pace, la tranquillità, la cordialità e la salvezza. Per quello, incitava il clero a seguire gli ordini di Pontefice Ratti, che si esprimeva con “*palabras caldeadas por el anhelo sublime de la salvación del hombre*”.<sup>1109</sup> Per questa ragione, quando il Papa chiese nella sua enciclica “*Caritate Christi*” otto giorni speciali di preghiera e penitenza, con il fine che il mondo trovasse la strada giusta, Castro affermò che tutti dovevano seguire il consiglio del Santo Padre perché il Pontefice aspirava solo al bene universale. Per Castro non era solo il sentimento di un vescovo in comunione con il Vicario di Cristo nella Terra, ma era la maniera di dimostrare al suo clero che bisognava affidarsi, essere uniti ed obbedienti al Papa, perché lui era il riflesso dell’amore di Dio per gli uomini. Si trattava senza dubbio di una strategia nella quale si rafforzava la figura del Papa nel processo di consolidare la romanizzazione del clero costaricano.

Fin qui si sono presentati i vescovi di San José tra il 1880 fino al 1936, ora si vedranno quali furono i sacerdoti inviati dai vescovi a svolgere gli studi nella Città Eterna. Inoltre, si vedrà come, al loro ritorno in patria, dimostrarono non solo obbedienza e rispetto al Papa, ma anche, una speciale devozione alla sua figura, che divenne pubblica nella loro attività pastorale.

### **2.1.2 Il clero costaricano e la sua formazione accademica a Roma**

I seminaristi e i sacerdoti che vennero inviati dal Costa Rica a studiare a Roma venivano alloggiati nel Collegio Pio Latino Americano. Questo centro fu aperto da Pio IX

---

<sup>1109</sup> Castro, Rafael. Décima Segunda Carta Pastoral. Con motivo del mes del Rosario, acerca de las instrucciones de la Encíclica “*Caritate Christi*”. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 21 de setiembre de 1932, p. 4.

nel 1858, su iniziativa del prete cileno José Ignazio Víctor Eyzaquirre Portale,<sup>1110</sup> che aveva viaggiato per l'America Latina, dove aveva constatato la mediocre preparazione del clero a cui mancavano conoscenza e moralità. In questa sezione si presenteranno i dati riguardanti il funzionamento del Collegio e dell'Università Gregoriana, il centro d'educazione superiore dove studiavano gli allievi che vivevano nel Collegio. Inoltre, si segnaleranno quali furono i seminaristi e i sacerdoti che furono inviati a studiare Roma, quali di loro finirono gli studi e quali no, con lo scopo di dimostrare che il gruppo inviato non era composto da uomini "immacolati" che dovevano necessariamente diventare sacerdoti e che non potevano abbandonare la vocazione. Si presenterà anche lo sviluppo della comunicazione tra gli studenti e il loro vescovo. Nella tabella che è al centro di questo capitolo si presenteranno i nomi di tutti gli alunni inviati, la loro data d'ingresso e di uscita, gli studi effettuati, il titolo ottenuto, le annotazioni dei professori della Gregoriana, così come i giudizi dei sacerdoti del Pio Latino espressi al momento della conclusione del periodo di studio. Inoltre, la tabella mostrerà i principali ruoli che queste persone ricoprirono al ritorno in patria.

Il primo vescovo del Costa Rica a inviare un costaricano a studiare a Roma fu Mgr. Thiel. Il vescovo si avvalse delle 30.000 lire lasciate in eredità nel 1881 da Mgr. Bruschetti per la fondazione di una borsa di studio nel Collegio Pio Latino a favore della Diocesi del Costa Rica.<sup>1111</sup> Per questa ragione scrisse una lettera al Pio Latino in cui chiedeva le informazioni per inviare il primo costaricano a studiare nella Città Eterna. Nella risposta venne incluso il programma del Collegio, dove si indicava, tra le altre cose, che l'allievo,

---

<sup>1110</sup> S. SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, Fondo de Cultura Económica, México 2008, p. 198.

<sup>1111</sup> V. SANABRIA MARTÍNEZ, Víctor Manuel. Delegaciones Apostólicas en el siglo XIX. In: M. PICADO y J.A. QUIRÓS (ed), *Estudios Historiográficos de Monseñor Sanabria*, EUNED, San José, Costa Rica 2006, pp. 143-144.

dopo aver dimostrato di conoscere bene la lingua latina, doveva frequentare i corsi di “*Humanidades y después al de las ciencias Filosóficas, Teológicas y Canónicas, las cuales cursan en las aulas de la Universidad Gregoriana*”. Gli si indicava che il corso di Filosofia durava tre anni, quello di Teologia quattro e Diritto Canonico altri tre anni, e una volta terminato il ciclo gli studenti ottenevano “*los grados de Bachiller, Licenciado y Doctor*”.

L’educazione che si riceveva sia nel Collegio che all’Università Gregoriana era integrale. Thiel venne informato che tutti gli allievi imparavano il canto gregoriano, la liturgia e anche la lingua materna. Inoltre, gli si comunicava che gli studenti che venivano ammessi al terzo anno di Filosofia erano quelli che potevano aspirare a diventare sacerdoti. In caso contrario, dovevano abbandonare il Collegio e quindi fare il giuramento di ritornare in patria appena fosse terminato il periodo di studio per mettersi infine a disposizione del vescovo. La risposta inviata a Thiel si concludeva con il profilo dei futuri allievi, i quali dovevano dimostrare di essere persone: 1) con inclinazione alla vita sacerdotale, 2) dotate di un’intelligenza sufficiente per gli studi, 3) in possesso di un carattere docile e di buone abitudini, 4) obbedienti per sottostare alle condizioni del “*Reglamento del Colegio*”, 5) con buona salute e, infine, 6) i seminaristi di primo ingresso non potevano avere più di 15 anni né meno di 10 anni, ma si potevano permettere allievi con età diversa da quella indicata su indicazione e dispensa della Santa Sede.<sup>1112</sup> Sotto queste norme e indicazioni, Thiel, e quindi i successivi vescovi del Paese, decisero di inviare seminaristi e sacerdoti a studiare a Roma

---

<sup>1112</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 342. Roma, 29 de julio de 1880. F. 80.

per perfezionare le loro conoscenze ecclesiastiche sotto il “*calor del Vicario de Jesucristo*”.<sup>1113</sup>

I modi per mantenere gli allievi agli studi erano diversi: mediante una borsa di studio come quella creata da Bruschetti, oppure attraverso un finanziamento della diocesi o una retta pagata dai genitori del seminarista o del prete inviato a Roma. Esistevano, però, anche altre maniere. Le diocesi, per esempio, si erano impegnate nel fornire un aiuto costante annuale, ma questa intenzione non fu compiuta da tutti i vescovi. Per questa ragione Roma ordinò di procedere alla raccolta di un obolo per la costruzione e la manutenzione del Pio Latino, soprattutto dopo il 1886, quando il governo italiano decise di non affittare più una casa ai gesuiti dove vivevano gli studenti latinoamericani.<sup>1114</sup> A causa di questo, Thiel ricevette una lettera da Mariano Soler, Vicario Generale di Montevideo, Uruguay, il quale lo metteva al corrente della facoltà, che gli aveva conferito Leone XIII, di raccogliere i fondi per la costruzione della nuova casa degli studenti.<sup>1115</sup> Terminata la costruzione del nuovo Collegio, Soler scrisse di nuovo a Thiel raccontando la buona nuova nell’ottobre del 1889.<sup>1116</sup> Un’altra forma di finanziamento venne dall’utilizzo di una porzione delle dispense matrimoniali. Ad esempio, nel periodo che va dal 1881 fino al 1889 la Diocesi del Costa Rica inviò un totale di 4250 franchi d’oro grazie a quanto ricavato da queste dispense.<sup>1117</sup> Nel 1931, la Provincia Ecclesiastica del Costa Rica inviò al Pio Latino Americano \$79,9 per la manutenzione del Collegio e degli studenti.<sup>1118</sup>

---

<sup>1113</sup> ASCPLA Sezione Costa Rica. Lettera del vescovo di Alajuela, monsignor Monestel a M.R. Padre Juan Bigazzi, Rettore del Collegio Pio Latino Americano. 30 de julio de 1923. Senza numero di foglio.

<sup>1114</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 342. Albano Laziale, 11 de octubre de 1886. Ff. 124-126.

<sup>1115</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 352. México, 30 de marzo de 1886. Ff. 192-193v.

<sup>1116</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 397. Montevideo, octubre de 1889. Ff. 332-333.

<sup>1117</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 397. San José, 6 de julio de 1889. F. 185.

<sup>1118</sup> ASV-ANAC 1930-1932. Fascicolo 21. Secretaria di Stata. F. 93.

Vediamo ora qual era il criterio nella scelta dei sacerdoti o dei seminaristi da inviare a studiare a Roma. Le vie da seguire erano principalmente due. La prima era per semplice disposizione vescovile. Il vescovo sceglieva secondo il suo giudizio il candidato più indicato. Ad esempio, quando Thiel fu espulso dal Paese e arrivò a Roma in compagnia del sacerdote Luis Hidalgo, il vescovo trovò giusto permettere a chi lo aveva accompagnato di rimanere in questa città a studiare, soprattutto dopo aver saputo che il precedente candidato, Espiridión Valerín, aveva deciso di non continuare gli studi. La seconda via era quella di vincere un concorso organizzato dalla diocesi. Nel 1901, per esempio, il Vicario Generale, José Zamora, su raccomandazione del Rettore del Pio Latino, padre Enrique Radasli, e su consenso di Mgr. Thiel,<sup>1119</sup> indisse un concorso per i giovani aspiranti alla borsa di studio nel Pio Latino. Questi dovevano presentarsi il 31 luglio 1901 al Seminario Centrale per la prova d'ammissione. Gli interessati dovevano portare: *“su fe de bautismo y confirmación, atestados de los estudios hechos, y de buena conducta”*. Il concorso limitava la partecipazione solo ai *“jóvenes que han concluído ó [sic] que están para concluir los estudios de humanidades, como también á [sic] los que están estudiando Filosofía”*.<sup>1120</sup> Alla fine non venne scelto nessuno studente (non si sa se per incapacità o per la morte di Thiel sopraggiunta nel settembre di quell'anno). Non fu quindi fino al 1903 che un nuovo costaricano sbarcò a Roma per studiare e usufruire della borsa creata da Bruschetti. Lo studente era Mardoqueo Arce Varela, che nel 1905 venne ordinato sacerdote a Roma e prese il titolo di Dottore in Diritto Canonico.

---

<sup>1119</sup> Il vescovo Thiel chiese al suo Vicario Generale, José Zamora, di sollecitare a Juan Stork, Rettore del Seminario nel 1901 di creare una *“comisión examinadora de tres Profesores del Seminario”* per il concorso che doveva scegliere il nuovo studente da mandare a studiare a Roma.

In: AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 451. San José, 6 de julio de 1901. Documento n° 20.

<sup>1120</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 451. San José, 6 de julio de 1901. Documento n° 20.

Infine, e prima di mostrare la tabella con i dati relativi agli studenti inviati a Roma dal Costa Rica, occorre notare che la comunicazione tra gli allievi, i professori e i vescovi delle diocesi era costante, fluida e continua. Dal 1884, anno dell'arrivo del primo "Pio latino Tico"<sup>1121</sup> (così chiamavano se stessi i costaricani che erano residenti al Pio Latino<sup>1122</sup>), fino al 1931 quando l'ultimo costaricano frequentò il collegio durante il nostro periodo di studio (Francisco Lobo, della Diocesi di Alajuela), la comunicazione epistolare fu costante. Ad esempio, Thiel ricevette regolarmente lettere dagli studenti da lui inviati a Roma. I principali mittenti furono Luis Hidalgo, Antonio Monestel, Ricardo Zúñiga, José Badilla, Guillermo Schaefer, Fulgencio Chinchilla. I temi trattati erano i più svariati. Per esempio, gli alunni raccontavano il viaggio dalla Costa Rica a Roma, con la descrizione della traversata dell'Atlantico, così come il loro arrivo a terre europee, le vacanze, i voti, i problemi negli studi, le possibili intenzioni di cambiare materia per ottenere la laurea specialistica oppure il dottorato (da Teologia a Filosofia oppure a Diritto Canonico, che erano i corsi che disponevano di quei titoli).<sup>1123</sup> La lettera più rappresentativa dell'intero periodo fu quella scritta da José Badilla nel 1887. La lettera riportava le lamentele del giovane Badilla che riferiva a Thiel che gli studi e la città di Roma erano una meraviglia, ma che il trattamento ricevuto nel Collegio lasciava a desiderare. Tra le altre cose, Badilla indicava che il cibo era poco e di scarsa qualità, che gli studenti dovevano comprare i libri solo dagli incaricati della Gregoriana, e che il prezzo era sempre più costoso rispetto a quello che veniva offerto nelle

---

<sup>1121</sup> È questa la maniera con cui sono ancora conosciuti oggi i costaricani in America Latina. Questo termine viene dalla terminazione "tico", che ancora è utilizzato dai costaricani quando, ad esempio alla domanda: "può venire qua?", il costaricano risponde: "sì, en un momentico", che vuole dire "arrivo in un momento "piccolo-breve".

<sup>1122</sup> AEDA. Fondo Monseñor Monestel, 1930. Documentos recibidos. Roma, 30 de marzo de 1930. N° de documento 00030100209.

<sup>1123</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 342. Roma. Ff. 103- 385, si trovano tutte le lettere inviate dai costaricani del Pio Latino al vescovo Thiel.



librerie fuori dell'Università. Lo stesso discorso valeva per i vestiti. Infine, Badilla scriveva che non era di gradimento di tutti il modo in cui i gesuiti gestivano i soldi degli studenti, perché questi non potevano comprare le cose che volevano. Secondo Badilla, non erano religiosi che avevano fatto voto di povertà.<sup>1124</sup>

Un altro esempio di questa comunicazione costante fu il caso degli allievi inviati dalla Diocesi di Alajuela, specialmente Clodoveo Hidalgo e Francisco Lobo. Hidalgo scrisse una lettera a Mgr. Monestel il 19 ottobre 1923, raccontandogli come si era svolto il viaggio e, quindi, del suo arrivo a Roma. Tempo dopo il vescovo Monestel scriveva in forma alterata al rettore del Pio Latino dopo aver saputo che Hidalgo aveva intenzione di prendere il dottorato in Diritto Canonico fuori dalla Gregoriana e di ovviare alla laurea specialistica in Teologia. Inoltre, a Monestel irritava ancora di più sapere che una delle valutazioni di Hidalgo nel 1924 era stato un “*non probatus*” e che per le vacanze di quell’anno “*se había encontrado con una muchacha hermosa que lo tenía vuelto loco*”.<sup>1125</sup> Alla fine, Clodoveo Hidalgo finì i suoi studi, non fece il dottorato, ma prese la laurea in Teologia, ritornò in patria nel 1925 e lavorò nella diocesi di Alajuela per diversi anni. Il secondo caso fu quello del Francisco Lobo che comunicava il 30 marzo 1930, di aver ricevuto un punteggio mediocre di “*Aegre Probat*” per essere arrivato un mese e mezzo dopo l’inizio delle lezioni. Nello stesso anno, il 30 settembre, comunicò le sue qualificazioni finali:

---

<sup>1124</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Caja 342. Roma, 1887. Ff. 370-374.

<sup>1125</sup> ASCPLA. Sezione Costa Rica. Lettera del vescovo di Alajuela, monsignor Monestel a M.R. Padre Nicolás Mónaco, Rettore del Collegio Pio Latino Americano. 19 de enero de 1925. Senza numero di foglio.

Cognome ac Nomen Alumni	Pietas	Diligentia in Studiis	Legum Collegii Custodia	Examina
Lobo Franciscus	8.9.9.9	9.9.10.10	7.9.9.9	Dogma Aegre Probatus.  Moral Non Probatus.

Sotto la tabella della qualificazione di Lobo, il rettore Gabriel Huerta annotava che lo studente era stato bocciato in Morale e che doveva rifare l'esame ad ottobre. Inoltre, risultava persona di *"carácter algo ligero y poco serio"*.<sup>1126</sup> Il 25 agosto 1932, il Rettore del Pio Latino, Gabriel Huerta, scrisse a Monestel, per comunicargli che non raccomandava Lobo per il sacerdozio e che credeva che *"De seglar podría ser más útil a la buena causa"*.<sup>1127</sup> Successivamente, le tracce di Lobo si perdono. Nell'archivio di Alajuela e in quello di San José non si è trovato nulla, per cui sembra che Lobo non sia diventato sacerdote visto che non appare in nessuna delle liste di sacerdoti del Costa Rica esaminate per questa ricerca. Dopo aver visto come funzionava l'entrata al Collegio, come si finanziavano gli allievi e l'istituzione, si presenterà la tabella che mostra dati più dettagliati sui 26 studenti che furono inviati a Roma a studiare.

<sup>1126</sup> AEDA. Fondo Monseñor Monestel, 1930. Documentos recibidos. Roma, 4 de setiembre de 1930. N° de documento 0003011002117.

<sup>1127</sup> AEDA. Fondo Monseñor Monestel, 1930. Documentos recibidos. Roma, 25 de agosto de 1932. N° de documento 000301120272.

**Tabella # 24**  
**Informazioni sugli studenti inviati dai vescovi del Costa Rica a studiare a Roma nel periodo 1880-1936**

<b>Nome</b>	<b>Inizio</b>	<b>Fine dei corsi</b>	<b>Studio</b>	<b>Grado accademico</b>	<b>Osservazioni dei professori</b>	<b>Posti sviluppati dopo il suo rientro in Costa Rica</b>
<b>Emperidión/ Espiridión Valerin.</b>	28 ago 1884	16 ott 1884	Non realizzò nessuno studio			
<b>Luis Hidalgo</b>	6 ott 1884	7 agt 1887	Teologia	Dottore in Teologia		Redattore di “El Mensajero del Clero” ed “El Eco Católico”. Membro fondatore di “La Unión Católica del Clero de Costa Rica” (1892). Canonico Penitenziario del Capitolo della Cattedrale di San José, dal 1896.
<b>Guillermo Schaefer (tedesco)</b>	24 ott 1885	30 giu 1889	Teologia	Dottore in Teologia. Ordinato Sacerdote a Roma		Sollecitò a monsignor Thiel di essere affidato alla Diocesi del Costa Rica, domanda che fu accettata dal vescovo e lavorò fino alla sua morte avvenuta nel 1895, in Costa Rica, dove fu parroco di San Antonio de Belén.
<b>Antonio Monestel Zamora</b>	27 mag 1886	14 nov 1893	Filosofia e Teologia	Professore in Filosofia, Dottore in Teologia e		Parroco di San Juan de Tibás e San Antonio de Belén. Vescovo

				Diritto Canonico		Titolare di Sora e Ausiliare di Comayagua, Honduras dal 1915 fino al 1921. Primo Vescovo di Alajuela dal 1921 fino al 1937, anno della sua morte.
<b>Ricardo Zúñiga Valverde</b>	2 ago 1886	20 giu 1890	Teologia	Laureato in Teologia		Parroco di Santa Teresita, San José. Canonico di Grazia e Penitenziario del Capitolo Metropolitano. Prelato Domestico di Sua Santità nella parrocchia di Santa Teresita.
<b>José Badilla</b>	12 ago 1886	10 giu 1888	Diritto Canonico	Dottorato in Diritto Canonico		Primo Direttore dell'“Eco Católico”. Direttore di “El Mensajero del Clero”. Partecipò ai sinodi diocesani del 1881 e 1910. Visitatore di Golfo Dulce, Boruca y Térraba in missione (1891) e ritorno nel 1894. Vocale della “Junta General del Congreso Eucaristico” del 1913. Parroco di Guadalupe, El

						<p>Carmen di Cartago, e Aserri.</p> <p>Incaricato della Chiesa filiale di San Isidro de Heredia. Fu Deputato del Congresso Nazionale per la provincia di Heredia negli anni 1894, 1896, 1898, 1900; 1894; e di quella di San José negli anni 1904, 1906. Canonico Penitenziario del Capitolo Metropolitano.</p>
<b>Fulgencio Chinchilla</b>	12 ago 1886	15 ago 1890	Teologia	Laureato in Teologia		<p>Articolista di “El Eco Católico” ed “El Mensajero del Clero”.</p> <p>Parroco di San Antonio de Escazú e Aserri.</p>
<b>Víctor De Gréve Plum</b>	11 mag 1887	19 giu 1892	Filosofia e Teologia	Dottore in Teologia e Filosofia		<p>Lavorò vari anni nella Diocesi di San José. Professore del Seminario Maggiore. Direttore di “El Mensajero del Clero”.</p> <p>Fondatore del giornale cattolico “El Adalid Católico” (1895). Membro della “Unión Católica”.</p>

						Parroco di San Juan de Tibás. Si trasferì in Guatemala dopo la morte di monsignor Thiel.
<b>Manuel Bernardo Gómez Salazar</b>	7 ott 1887	28 mag 1891	Filosofia	Laureato in Filosofia		Fu bandito dalla regione di Guatuso, dal presidente Rafael Yglesias per la sua partecipazione politica contro lo stesso Yglesias nel 1896. Parroco di Palmares (1897-1920). Nel 1921 venne trasferito alla diocesi di Alajuela, dove rimase fino al giorno della sua morte.
<b>Matías Cornelio Rojas</b>	7 ott 1887	28 mag 1891	Filosofia	Laureato in Filosofia		Parroco di Las Delicias de Puriscal
<b>José de la Trinidad Cordero</b>	2 dec 1887	5 ott 1888	Teologia			Sacerdote a Cartago. Parroco di Aserrí, San Pedro de Poás, Alajuela e San José, dove fu Vicario Foraneo. Parroco di San Isidro de Arenilla (Coronado). Come parroco di Aserrí ebbe un ruolo molto importante nel partito “Unión Católico”.

<b>Rafael Otón Castro Jiménez</b>	14 giu 1889 (all'età di 12 anni)	2 lug 1901	Filosofia, Teologia e Diritto Canonico	Dottore in Filosofia, Teologia e Diritto Canonico	Excelente genio et virtuoso. [sic]	<p>Sacerdote della Chiesa "La Merced". Parroco di El Carmen de Cartago e San Juan de Tibás. Fondatore, insieme a Jorge Volio, del giornale cattolico "La Nave".</p> <p>Vicario Capitolare della Diocesi di San José, 1903-1904. Canonico Teologale del Capitolo Metropolitano. Cappellano del Liceo di Sión di San José. Direttore del "Mensajero del Clero". Vocale della "Junta General del Congreso Eucarístico" del 1913. Vicario Generale di monsignor José Piñol, Vescovo di Granada, Nicaragua, dal 1914 al 1915. Primo Arcivescovo di San José. Indisse il Sinodo, dell'arcidiocesi di San José.</p>
-----------------------------------	-------------------------------------	------------	--	---	------------------------------------	--

<b>Carlos María Jiménez</b>	14 giu 1889	15 ago 1890				Nessuna informazione.
<b>Juan Alonso Pablo Jiménez</b>	14 giu 1889	15 ago 1890				Nessuna informazione.
<b>Manuel Umaña</b>	14 giu 1889	14 set 1891	Teologia	Bachiller in Teologia		Membro fondatore dell' "Unión Católica del Clero de Costa Rica". Parroco di Nuestra Señora de Ujarras, Paraíso, Cartago, San Isidro di Heredia, San Rafael de Oreamuno di Cartago. Vicario Foraneo e Parroco di Guadalupe, San José. Canonico di Grazia del Capitolo Metropolitano.
<b>Claudio María Raimundo Volio Jiménez</b>	14 giu 1889	15 ago 1890	26 Oct 1874			Non finì i suoi studi nel Pio Latino, per seguire i corsi di teologia a Lovaino, dove si laureò in Teologia. Parroco di Cartago e Santa Bárbara di Heredia. Vescovo di Santa Rosa de Copán, Honduras (1916-1926).



						Addusse problemi di salute e di differenze con il Governo di quel Paese per non tornarvi mai più. Fu deputato nel Congresso Nazionale del Costa Rica dal 1930 al 1936. Vescovo titolare di Laranda (1926-1940), e nel 1940 Arcivescovo Titolare di Soteropolis e Prelato d'Onore di Nuestra Señora de los Angeles (1940-1945).
<b>Mardoqueo Arce Varela</b>	14 ott 1903	2 ago 1905	Diritto Canonico	Dottorato in Diritto Canonico	Vote e pius modestus. [sic]	Sacerdote di El Carmen del Cartago. Parroco di Palmares tra il 1917 e il 1922. Ritornò all'Arcidiocesi di San José dove fu parroco di San Pedro de Montes de Oca.
<b>José Joaquín Campos</b>	18 Januarii 1909	Ad gramm.				Nessuna informazione certa anche se si dice che svolse il sacerdozio nella diocesi di Alajuela.
<b>Carlos Borge</b>	10 set 1911	giu 1914	Teologia	Dottore in Teologia		Nicaraguense, nato a Juitigalpa. Arrivò in Costa Rica quando era

						<p>un ragazzo. Lavorò per la diocesi del Costa Rica e per l’Arcidiocesi di San José. Studiò Filosofia e ottenne un dottorato in Diritto Canonico. Canonico del Capitolo Metropolitano. Parroco Pontificio della Chiesa La Soledad. Scrisse il: “<i>Libro conmemorativo de la Coronación de Ntra. Señora de los Ángeles</i>” (1927) e il “<i>Compendio Histórico de Ntra. Sra. de los Ángeles</i>” (1927). Membro del “<i>Comité Conmemorativo pro Tricentenario de Ntra. Sra. de los Ángeles (1935)</i>”. Cofondatore dell’“Eco Católico” nella terza edizione del 1931, insieme a Víctor Manuel Sanabria Martínez. Vescovo Titolare di</p>
--	--	--	--	--	--	---

						Lappen e Ausiliare di Granada, Nicaragua. Amministratore Apostolico di Granada.
<b>Sanabria Victor</b>	4 giu 1920	giu 1922	Diritto Canonico Filosofia e Teologia	Dottorato in Diritto Canonico, Bachiller in Filosofia e due anni di Teologia	Humilis, non “commuseni” pollens ingenio, superiorum amaus Praefectus 11 contub. [sic]	Parroco di San Ignacio de Acosta. Professore del Seminario Minore. Ricercatore e storico. Tesoriere della Curia Metropolitana. Vicario Generale di San José. Canonico Teologale del Capitolo Metropolitano Cappellano del Liceo di Sion. Secondo vescovo di Alajuela, dal 1938 al 1940. Secondo Arcivescovo di San José, dal 1940 al 1952.
<b>Clodoveo Hidalgo (Diocesi d’Alajuela)</b>	4 ott 1923	13 giu 1925	Teologia, Filosofia e Diritto Canonico	Laureato in Teologia		Sacerdote di San Ramón e Vicario Generale per molti anni della Diocesi di Alajuela.
<b>Carlos Meneses Brenes</b>	4 ott 1923	lug 1925	Filosofia, Teologia e Diritto Canonico	Laureato in Teologia e Diritto Canonico		Parroco di San Isidro de Coronado, Escazú, Concepción del Guarco de

						Cartago. Vicario Foraneo di Cartago (1935-1943). Cofondatore della Radio Cattolica TIRCC, Direttore del “Mensajero del Clero”. Membro del Congresso Nazionale per i periodi 1920-1922; 1928-1930; 1930-1932; 1940-1942 per la Provincia di Cartago.
<b>Rafael Vargas Vargas.</b> (Arcidiocesi di San José e Diocesi di Santa Rosa di Copán, Honduras)	16 giu	giu 1931	Teologia e Diritto Canonico	Dottore in Diritto Canonico	(Perfecit humanitatem). [sic]  Collegi ammantisimum; illud Jimisit cum dolove, petru .. flactu.... [sic]	Cappellano dell’Ospedale di Heredia e Parroco di Los Ángeles de Heredia.
<b>Óscar Trejos.</b>	27 agt 1927	giu 1930	Diritto Canonico	Dottore in Diritto Canonico		Sacerdote di Guadalupe, San Cayetano e Zapote e della Chiesa del Carmen di Heredia. Rettore della Chiesa di San Francisco de Dos Ríos. Pronotario Apostolico ad. i. Canonico del Capitolo Metropolitano.

						· Amministratore Apostolico della Diocesi di San Isidro de El General (1954-1955). Vicario Generale dell'Arcidiocesi di San José (1962-1979).
<b>Carlos Humberto Rodríguez Quirós.</b>	2 nov 1929	giu 1933	Filosofia, Teologia e Diritto Canonico	Dottore in Filosofia, Laureato in Teologia y Bachiller in Diritto Canonico	Optimae voluntatis, at aliquantulum independentiae amaus, costhusiamos ingresus. [sic]	Certosino. Organizzò la “ <i>Liga de Profesionales Católicos</i> ”, la “ <i>Liga Espiritual Obrera</i> ” e fondò la “ <i>Casa de Ejercicios Espirituales</i> ”. Presidente del II Congresso Eucaristico del Costa Rica: 1954-1955. Professore di filosofia all’“ <i>Universidad de Costa Rica</i> ”. Prelato Domestico di Sua Santità nel 1955. IV Arcivescovo di San José dal 1960 al 1979.
<b>Francisco Lobo (Diocesi d’Alajuela)</b>	16 dic 1929	giu 1931	Teologia	Teologia, non si specifica se ha ottenuto la laurea specialistica.	Ob defectum vocationis collegii deremit. Latin buon simple ae juis, sed mollis et etteminatus. [sic]	Nessuna informazione come sacerdote. Si crede che non ricevesse mai l’ordinazione.

Fonte: Archivio Storico del Collegio Pio Latino Americano. Sezione Costa Rica. O. LOBO, *Sacerdotes diocesanos y religiosos en Costa Rica: 1800-2015*. Lavoro inedito. 2015.

Dalla tabella si evince come, dei 26 studenti, ben 23 diventarono sacerdoti di peso ecclesiale nel Paese. Solo tre non divennero preti o, almeno, non si è trovata nessuna informazione sul loro destino. Di questi 23, quattro furono solo sacerdoti di parrocchia, mentre i 19 restanti svilupparono diverse attività. Quattro di loro diventarono vescovi, due furono vicari generali e foranei nelle loro diocesi, uno vicario capitolare, cinque furono membri del capitolo della Cattedrale di San José, sette furono parte importante nella diffusione e difesa della fede attraverso i giornali e la stazione radio, quattro furono promotori oppure membri delle commissioni dei sinodi sviluppati nel Paese nel 1910 e nel 1924. Tre, inoltre, furono membri fondatori dell'“Unione Católica” in Costa Rica. Uno dei dati più importanti della ricerca nel Pio Latino è stato assodare dell'esistenza di tre sacerdoti non nati in Costa Rica, che per l'universalità della Chiesa, come per il processo di romanizzazione, lavoravano per consolidare la figura del Papa, rafforzando con questo la centralizzazione del potere nella Curia Romana. Il loro lavoro nel Paese fu di grande successo. I tre diedero il loro contributo non solo nell'affermare la fede dei costaricani, ma anche per consolidare il processo di romanizzazione, oltre ad adempiere ai piani pastorali richiestigli dai loro vescovi. I tre furono: il tedesco Guillermo Schaefers, il belga Víctor De Gréve Plum e il nicaraguense Carlos Borges.

Nella prossima parte di questo capitolo si analizzeranno la devozione e l'obbedienza del clero costaricano al Papa, attraverso le testimonianze di vari religiosi. Si esaminerà quindi la rivista “El Mensajero del Clero” che pubblicava costantemente il pensiero dei sacerdoti sulla figura del Papa e l'obbedienza a lui dovuta.

### 2.1.3. Il clero costaricano e la sua devozione e obbedienza al Santo Padre

Nel lasso di tempo compreso in questa ricerca non si è trovato nessun documento che si riferisse a un sacerdote contrario alla figura del Papa. Questo indica due cose: la prima, che il sentimento a favore del Papa era generale all'interno del clero costaricano e la seconda che le possibili posizioni diverse da quelle del Vescovo di Roma non vennero mai pubblicate sulla rivista e sul giornale ufficiale della Chiesa cattolica. Con questo non si vuole dire che tutti i sacerdoti aderissero al pensiero del Papa, ma se esisteva un dissenso questo veniva confinato all'ambito privato.

Nella rivista riservata ai sacerdoti “El Mensajero del Clero”, la figura del Papa e le sue azioni furono sempre presentate con stima, rispetto e devozione. Sin dai primi giorni della sua pubblicazione, dal luglio 1883 fino al luglio 1884, prima di essere chiusa in seguito all'espulsione del vescovo, la dottrina da seguire si rifaceva agli insegnamenti del Pontefice. La rivista riprese le sue funzioni nel 1891 e già dal 1893 la maniera di presentare il Vicario di Cristo era diversa. Il primo esempio fu la pubblicazione, il 30 giugno 1893, di un messaggio di Leone XIII, in occasione del “*quincuagésimo aniversario de la fundación de la Obra de la Santa Infancia*”, dove il Papa veniva presentato come il Santo Padre, appellativo che sarà usato in maniera costante dopo questa data.<sup>1128</sup>

Un vero cambiamento si diede al ritorno dei sacerdoti che avevano studiato a Roma, con la pubblicazione di articoli sulla “Questione Romana”. I testi pubblicati erano a volte scritti fuori dal Costa Rica da quegli stessi sacerdoti della diocesi che conoscevano il tema

---

<sup>1128</sup> «El Mensajero del Clero» “*Breve de nuestro santo padre el Papa León XIII.*”, San José, 30 d junio de 1893. Año V. Nº 58, p. 107.

per averlo vissuto in “*carne propria*”, quando erano stati a Roma. I sacerdoti che ne scrissero, presentarono il tema ai loro colleghi con toni cruenti, presentando la questione come un atto dei massoni che volevano distruggere la Chiesa cattolica e edificare nel “*Vaticano el Sacta Santorum de Lucifer*”. Inoltre, dipingevano i soldati entrati da Porta Pia il 20 settembre 1870, come parte di “*un ejército de ladrones, de parásitos y de embusteros*”. Il Papa veniva invece presentato come la grande vittima di questa setta demoniaca. Era giusto, quindi, che Pio IX e Leone XIII rendessero pubbliche le loro lamentele per il comportamento dei massoni visto che, per colpa loro, erano prigionieri e relegati nella collina del Vaticano. Gli articolisti esponevano che il Papa aveva il diritto sugli Stati pontifici per due motivi. Il primo, perché non poteva rinunciare al patrimonio di San Pietro e il secondo perché il Pontefice non poteva sottoporsi all'autorità di nessun principe.<sup>1129</sup> Per questo, gli articoli redatti dai sacerdoti costaricani in patria o all'estero e pubblicati sul “*El Mensajero del Clero*”, chiedevano di pregare per il bene del Papa e della Chiesa cattolica affinché il Vicario di Cristo venisse liberato dalla sua condizione di prigioniero.<sup>1130</sup>

Nella stessa rivista si dava voce al Papa, sempre indicato come uomo santo e saggio che, con parole accertate indicava quale fosse la strada giusta che doveva seguire l'essere umano per trovare la salvezza. Nel 1921, dopo l'insuccesso della Costituzione Politica dell'America Centrale, venne pubblicato un articolo dove si esponeva la posizione del Papa

---

<sup>1129</sup> «El Mensajero del Clero», “La Cuestión Romana”, San José, 31 de octubre de 1895. Año VIII. N° 88, p. 159-160.

<sup>1130</sup> Questi argomenti si ripetevano in tanti altri articoli. Ad esempio, su uno pubblicato lo stesso 31 ottobre 1895, intitolato “La Situación Presente y el Papado”, su uno dato alle stampe il 31 ottobre 1900, dal titolo “Algo más sobre la Cuestión Romana” e su un altro ancora “La Libertà del Papa”, nel mese di luglio 1914. Il primo si trova in: «El Mensajero del Clero», San José, 31 de octubre de 1895. Año VIII. N° 88, p. 151-152, il secondo in: «El Mensajero del Clero», San José, 31 de octubre de 1900. Año XIII, p. 25-26, il terzo in: «El Mensajero del Clero», San José, julio de 1914. Año XXVI, p. 283-284, il quarto chiamato “Italia”, pubblica in: «El Mensajero del Clero», San José, setiembre de 1917. Año XXIX, p. 124-129.



a proposito di questa Costituzione che giudicava atea. La rivista del clero pubblicò un articolo del cardinale Gasparri, nel quale si affermava che il Papa era contrario a una Costituzione che “*Haya hecho caso omiso de Dios, que se prescinda completamente de la Religión Católica*”. Il Pontefice pregava e sollecitava il popolo centroamericano di rivolgersi a Dio per preservare e salvare “*de esos males y ruinas que les amenazan*” a causa dell’insistenza del liberalismo di voler eliminare Dio dalla società.<sup>1131</sup> La lettera era presentata come l’appello di un uomo saggio che davanti agli errori umani si faceva sentire mediante i suoi rappresentanti per indicare la via giusta, quella che per errore gli uomini avevano abbandonato. Lo scopo era quello di dimostrare la saggezza del Vicario di Cristo, il quale parlava per esprimere il sentimento di Dio, come detto anni prima dal vescovo Thiel.

La qualità della santità del Papa fu un altro aspetto che venne rafforzato e quindi pubblicato nella rivista del clero. Nel 1922, a causa della morte di Benedetto XV, venne pubblicato un articolo con la triste notizia, articolo che si concludeva con una frase che sintetizzava come veniva concepita la persona del Papa: “*¡Viva eternamente con Dios el Pontífice Santo y sea su nombre venerado por los católicos y admirados por todos los pueblos de la tierra!*”.<sup>1132</sup> L’idea esposta nell’articolo è molto chiara. La figura del Papa era associata alla santità, visto che era un fatto compiuto il suo ingresso alla Gloria di Dio e quindi al chiamarlo “*Pontífice Santo*”, prima di qualsiasi processo di beatificazione oppure di canonizzazione, si decretava che l’appena defunto meritava l’appellativo di santo. Non a caso, uno dei direttori della rivista era il prete Carlos Borge, che aveva studiato a Roma tra il

---

<sup>1131</sup> «El Mensajero del Clero», “La Voz del Papa” Sobre la Fracasada Constitución Política de Centro América, San José, junio de 1922. Año XXXIV. N° 5, pp. 107-108.

<sup>1132</sup> «El Mensajero del Clero», El Duelo de la Iglesia y de la Nación por la Muerte del Papa Benedicto XV, San José. Febrero de 1922. Año XXXIV. N° 1, pp. 5-7.

1911 e il 1914. Col pubblicare un articolo sulla santità di un papa appena morto, Borge ed “El Mensajero del Clero” dimostravano la loro adesione completa al Vescovo di Roma. Stesso comportamento fu quello di José Badilla Cordero, un altro prete costaricano che aveva studiato a Roma. Nel 1921, quando aveva pubblicato il comunicato del cardinale Gasparri che esprimeva il pensiero negativo del Papa sulla Costituzione Politica dell’America Centrale, che giudicava una Costituzione troppo liberale, dimostrava che l’opinione pubblicata era quella di un uomo saggio che cercava solo il bene dei fedeli. È chiaro quindi che sia i vescovi, che i preti, e in special modo i “*Pio Latinos Ticos*”, appoggiavano non solo l’obbedienza e il rispetto al Papa, ma proponevano anche la figura di un uomo santo e saggio che non chiedeva altro che l’unione della Chiesa. Per queste sue caratteristiche di santità e saggezza, le sue disposizioni dovevano essere obbedite da tutti. Per comprendere meglio quali fossero le decisioni realizzate e approvate da Roma per educare e controllare il clero costaricano, si analizzerà quale fu l’influsso del Concilio Plenario Latino America, svoltosi a Roma nel 1899 nella diocesi di San José.

## **2.2 Il Concilio Plenario Latino Americano del 1899 a Roma e le sue implicazioni in Costa Rica**

L’idea di una riunione a cui partecipassero tutti i vescovi dell’America Latina si era insinuata nella Santa Sede da almeno un decennio prima del 1899. La proposta venne presentata da Mgr. Mariano Casanova il 25 ottobre 1888, il quale segnalava la necessità di una riunione del vescovado latinoamericano per “*examinar las necesidades de nuestras Iglesias, descubrir qué debe hacerse en los tiempos presentes tan calamitosos*”.<sup>1133</sup> Le cause

---

<sup>1133</sup> *Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*. In Urb Celebrati. Libreria Editrice Vatican, Città del Vaticano 1999, p. [37].

per cui Roma voleva riunire i vescovi “*latinos*” erano due: 1) la paura di Roma che nel continente si infiltrasse per colpa “*de los regalistas y masones el complejo antiromano*” che cercava di allontanare le Chiese locali dal papa<sup>1134</sup> e 2) l’arrivo a Roma delle informazioni recate dai nunzi dislocati lungo il continente, che aggiornavano sulla situazione reale della regione, così come le proprie relazioni redatte dai vescovi americani che esprimevano la pessima condizione in cui versava il territorio.<sup>1135</sup> Inoltre, bisogna tenere in conto che il Concilio rispose alle linee del pontificato di Leone XIII che furono:

- a) El intento de recuperar el poder civil que había perdido tras la caída de los Estados pontificios, que llevó a reforzar los acuerdos diplomáticos.
- b) El esfuerzo para ampliar los límites de la cristiandad por medio de las misiones.
- c) El interés por los inmigrantes.
- d) La utilización de los laicos como elemento de presencia de la Iglesia en la sociedad.
- e) La reacción contra el racionalismo y el laicismo, en continuidad con la línea de Pio IX.
- f) El refuerzo de la centralización romana.
- g) La utilización de los diplomáticos como elemento de información, control y reforma religiosa, además de instrumento de diálogo con los gobiernos ante los que estaban acreditados.<sup>1136</sup>

---

<sup>1134</sup> J. ALEJO, *La evangelización en los concilios celebrados en América Latina entre 1899 y 1957*, Pamplona, scaricabili dal sito: <[https://www.schoeningh.de/uploads/tx\\_mbooks/9783506593405\\_leseprobe.pdf](https://www.schoeningh.de/uploads/tx_mbooks/9783506593405_leseprobe.pdf)> p.1.

<sup>1135</sup> E. LUQUE, *La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX*, «Anuario de Historia de la Iglesia», año/vol XIII, p. 79.

<sup>1136</sup> A. PAZOS, *El inter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana*. In: <[dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/236866.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/236866.pdf)> p. 187.

La scelta del luogo del Concilio venne delegata ai vescovi per non forzare il concetto che la decisione dovesse essere presa a Roma. La città, però, venne scelta ugualmente come sede del Concilio perché i vescovi, consultati, non trovarono un accordo su una sede latino-americana. Quella che invece fu un’“imposizione” di Roma fu il documento di lavoro. La Commissione dei Consiglieri si riunì il 12 novembre 1894 per preparare il documento, che si basò sulle indicazioni ricavate dai concili di Baltimora, Valencia, Compostela e Valladolid. L’incaricato di redigere lo schema di lavoro fu il prete cileno Rafael Fernández Concha, ma il suo lavoro venne rifiutato e, al suo posto, prevalse la proposta del consigliere padre Llevaneras coadiuvato da altri sacerdoti, nessuno dei quali provenienti dall’America Latina. Lo schema di Llevaneras fu approvato dalla commissione dei consiglieri nella seduta del 13 febbraio 1895. Nelle sedute del 10, 12 e 13 marzo 1897 si realizzarono gli ultimi cambiamenti del testo e, terminata la revisione, la notizia venne inviata a tutti i vescovi del Continente. Non tutti, però, poterono avere copia del testo per apportare delle osservazioni. Alla fine, le considerazioni giunte furono catalogate in questa forma: “a) *útiles, pero innecesarias*, b) *ni necesarias ni útiles*, c) *simples desiderata de privilegios que solo el papa puede conceder y d) informaciones sobre prácticas locales*”. Con tali obiezioni era ovvio che nessuna osservazione venisse presa sul serio, ragion per cui la proposta venne approvata nel febbraio 1897 con piccole modifiche. Nella data del 25 dicembre 1898, Leone XIII firmò la Lettera Apostolica “*Cum Diuturum*”; il 7 gennaio 1899, il cardinale Di Pietro, Prefetto della Congregazione del Concilio, annunciò a tutti i vescovi dell’America Latina che erano convocati a Roma il 28 maggio 1899 per dare inizio al Concilio Plenario Latino

Americano.<sup>1137</sup> Il Costa Rica partecipò con il suo unico vescovo esistente in quel momento, Mgr. Bernardo Augusto Thiel Hoffman.

### 2.2.1 Il ruolo svolto da Mgr. Thiel prima e durante il Concilio

Il 2 aprile 1899, in una circolare al clero e ai fedeli, Thiel comunicava la sua partenza per partecipare al Concilio Plenario Latino America che sarebbe cominciato il 28 maggio. Thiel scriveva che Papa Leone XIII per la sua grazia e specialmente per il suo amore paterno per il bene della Chiesa cattolica americana, convocava tutti gli arcivescovi e i vescovi dell'America Latina al concilio; ragione per la quale Thiel aveva l'obbligo di partecipare<sup>1138</sup> come in effetti fece. Thiel era consapevole della preparazione del concilio prima dell'arrivo del comunicato papale, visto che era stato incaricato di raccogliere le osservazioni dei vescovi dell'America Centrale. Alla fine, fu il solo rappresentante proveniente da questa parte del continente, a partecipare al concilio. Le assenze furono dovute a per differenti cause. Ad esempio, alcuni vescovi avevano dei problemi con i governi, altri erano molto vecchi e malati. Nel caso del Nicaragua, Mgr. Francisco Ulloa y Larios, doveva fare i conti con entrambe le incombenze: oltre alla malattia, doveva affrontare la dittatura di José Santos Zelaya.<sup>1139</sup> Il vescovo di Comayagua in Honduras, Mgr. Manuel Francisco Vélez, era troppo anziano e malato per viaggiare fino a Roma. Il vescovo di El Salvador, Mgr. Antonio Adolfo Pérez y Aguilar, rinunciò per problemi con il governo. Anche nel caso di Mgr. Ricardo Casanova y Estrada il suo rifiuto sorse dal timore nei liberali. Casanova chiese a Thiel di

---

<sup>1137</sup> PAZOS, *El inter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana*, p. 203.

<sup>1138</sup> AHABAT, Fondos Antiguos, Circulares de Monseñor Thiel. Caja 2. San José, 2 de abril de 1899. Documento 20.

<sup>1139</sup> D. PICCARDO, *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899)*, Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2012, p.488.

rappresentarlo, perché aveva paura che, se fosse uscito dal Guatemala, i liberali non l'avrebbero lasciato rientrare,<sup>1140</sup> visto che era stato espulso nel 1886 e era potuto tornare solo nel 1897.<sup>1141</sup>

La partecipazione di Thiel al Concilio Plenario Latino Americano del 1899 è un fatto importante, visto che fu l'unico vescovo dell'America Centrale a prenderne parte. Grande conoscitore della regione e di quanto si sarebbe trattato nel concilio, Thiel si avvale della sua posizione per prendere delle importanti decisioni alla conclusione dello stesso concilio. Inoltre, l'operato di Thiel divenne rilevante per comprendere quanto successo durante l'episcopato di Stork, in special modo nel Sinodo del 1910, fortemente influenzato dal pensiero di Thiel. Il vescovo non fu solo un osservatore o un partecipante comune del Concilio, ma rappresentava l'opinione del piccolo vescovado centroamericano e, soprattutto, quella del prelado Casanova, arcivescovo della provincia episcopale dell'America Centrale. Per esempio, il 24 maggio 1899, Thiel insieme a sette vescovi argentini, quattro peruviani, tre cileni e uno uruguaiano, parlarono con il Papa sull'importanza del Concilio e delle necessità della Chiesa in America. Thiel non sprecò quell'opportunità e parlò del caso dell'America Centrale, specialmente dei problemi con i liberali e con la massoneria.

Il Concilio Plenario Latino Americano iniziò il 28 maggio 1899, domenica della Santissima Trinità. Come rappresentante dell'Arcivescovo del Guatemala e come vescovo del Costa Rica, Thiel chiese il diritto di avere un voto doppio, ma il Concilio rifiutò la proposta e, di conseguenza, il lazzarista poté esercitare un solo voto. La sollecitudine di Thiel

---

<sup>1140</sup> R. BENDAÑA, *La Iglesia en la Historia de Guatemala 1500-2000*, Artemis Edinter, Guatemala 2011, p.187.

<sup>1141</sup> R. CARDENAL, *La Iglesia en Centroamérica*, in *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, E. Dussel (ed), Dei, San José Costa Rica 1995, p. 379.

non rispondeva alla richiesta di un privilegio, ma si rifaceva alla circolare del 7 gennaio che indicava: “*que los obispos que no asistiesen a Roma «elegirán para que los represente en el Sínodo, a uno ó a varios de sus Venerables Hermanos de la misma Provincia*”.<sup>1142</sup> Nella terza seduta del 31 maggio questa raccomandazione non venne accettata. Passò invece la proposta che i vescovi presenti potevano presentare le osservazioni dei prelati assenti, anche di altri Paesi, ma i padri conciliari potevano solo esercitare un voto per persona presente, non per rappresentante.

Il Concilio proseguì e Thiel vi sviluppò un ruolo attivo, sempre consono alle proposte della maggioranza e d' intesa con Roma, come è dimostrato negli atti del Concilio dai quali risulta che svolse il ruolo di pro-segretario, insieme a Mgr. Pedro Brioschi, vescovo di Cartagena de Indias, Colombia.<sup>1143</sup> In questo ruolo, senza dimenticare la sua condizione di uno dei vescovi più anziani in carica (in quel momento aveva 18 anni d'essere vescovo, ma soltanto 49 anni di età), Thiel esercitò una funzione importante nel Concilio. Ad esempio, gli venne affidata la stesura, insieme all'Arcivescovo di Rio de Janeiro e al vescovo di Olinda, della Lettera Pastorale che si doveva presentare al Papa. Thiel venne anche incaricato, con l'arcivescovo di San Salvador di Bahía, Brasile e il vescovo di Sinaloa, Messico, di scrivere l'Epistola finale che concludeva il Concilio.

La Lettera Pastorale e quella Sinodale, scritta per la chiusura del Concilio, sono documenti ai quali Thiel partecipò nella realizzazione e che gli permisero di consolidare l'idea di unità, adesione e obbedienza che il vescovado latinoamericano professava per il

---

<sup>1142</sup> D. PICCARDO, *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899)*, p.452.

<sup>1143</sup> *Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae. In Urb. Celebrati. Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano. 1999*, p. XLIX.

Papa. Domenica 4 giugno 1899, la Lettera del Concilio, firmata da tutti i vescovi, venne consegnata a Leone XIII e ribadiva “*al Supremo Pastor de la Iglesia la adhesión y obediencia de todos y cada uno de los Padres á la Cátedra de Pedro*”. La Sinodale consolidava l’unità tra i vescovi dell’America Latina e il Vescovo di Roma. Una delle prime cose che i vescovi riconoscevano al successore di San Pietro era che Roma aveva sempre inviato “*operarios que diera cultura al ancho campo de América*”. Successivamente, la Lettera Sinodale faceva risaltare la raccomandazione del Papa di rispettare e compiere quanto stabilito nel Concilio. I vescovi ricordavano che il Vicario di Cristo in Terra, fu chi indicò la strada giusta che doveva seguire in Consiglio, inoltre, rafforzavano l’idea che l’obbedienza al Papa doveva essere completa perché costantemente, durante lo svolgersi del Concilio, si sentiva “*a nuestros oídos palabras de aliento*” dell’Augusto Pontefice, il quale parlava sempre a favore dei credenti che gli erano stati affidati da Dio.

I Padri conciliari sostenevano che l’unione, l’adesione e l’obbedienza al Papa dovevano essere illimitate, una condizione che avrebbe portato solo beatitudini alla Chiesa Latinoamericana. Dichiaravano che avevano professato la comunione di obiettivi con il Pontefice dal giorno dell’inizio del Concilio, dove tutti si erano prostrati ai piedi del Santo Padre chiedendo la sua benedizione per la buona riuscita dello stesso. I vescovi insistevano ricordando che avevano trovato nel Papa non solo una benedizione, ma anche un uomo saggio, prodigo di buoni consigli per il lavoro da loro svolto, così come un Padre che si preoccupava veramente per il Concilio e per la Chiesa Latinoamericana.<sup>1144</sup> Il Concilio, così

---

<sup>1144</sup> Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latina. In Urb Celebrati. Libreria Editrice Vatican. Città del Vaticano. 1999, pp. CXLIV-CLX.



conclusosi, fu approvato dal Papa nel 1900.<sup>1145</sup> Thiel morì il 9 settembre 1901, senza essere riuscito a realizzare un sinodo che gli permettesse di mettere in pratica quanto stabilito nel Concilio. La sua morte obbligò forzatamente che le decisioni del Concilio non venissero adottate fino al Sinodo del 1910.

### 2.2.2 Il Concilio Plenario del 1899 nel Sinodo Diocesano di San José del 1910

Il Concilio Plenario Latino Americano fu diviso in 16 titoli,<sup>1146</sup> la maggioranza dei quali riprendevano, in una maniera o nell'altra, quelli del Sinodo di San José del 1910. L'idea di fondo era quella che le indicazioni del Concilio dovevano essere adattate alla realtà del contesto del Costa Rica. Il Sinodo del 1910 utilizzò propriamente 70<sup>1147</sup> articoli del Concilio Plenario Latino Americano, ricalcandone la forma e la sostanza. Ad esempio, i primi cinque punti stabiliti nel Sinodo, sono una copia testuale degli articoli del Concilio che vanno dal 179 al 183. Se il Sinodo era una dimostrazione di adesione e obbedienza al Papa, questi primi 5 punti sono la testimonianza più chiara del rispetto al Vicario di Cristo in Terra da parte della Diocesi di San José. Questi primi cinque punti rafforzano l'obbedienza al Papa e all'autorità del vescovo. Il primo punto decretava che: *“Así como el Romano Pontífice es el*

---

<sup>1145</sup> Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latina. In Urb Celebrati. Libreria Editrice Vatican. Città del Vaticano. 1999, pp. CLXXX-CLXXXI.

<sup>1146</sup> I titoli del Concilio furono i seguenti: I. De la fe y de la Iglesia Católica, II. De los impedimentos y peligros de la fe. III. De las personas eclesiásticas. IV. Del culto divino, V. De los Sacramentos, VI. De los Sacramentales, VII. De la formación del clero, VIII. De la vida y honestidad de los clérigos, IX. De la educación católica, X. De la Doctrina Cristiana, XI. Del celo por la Salvación de las almas y de la caridad cristiana, XII. Del modo de conferir los beneficios eclesiásticos, XIII. Del derecho que tiene la Iglesia de adquirir y poseer bienes temporales, XIV De las cosas sagradas, XV. De los Juicios eclesiásticos e XVI. De la promulgación y ejecución de los decretos del Concilio. In: Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latina. In Urb Celebrati. Libreria Editrice Vatican. Città del Vaticano. 1999. Pp. [42-43].

<sup>1147</sup> Gli articoli utilizzati testualmente del Concilio Plenario Latino Americano, nel Sinodo del 1910 furono: 179-183, 194, 202, 209-241, 248-251, 257, 261, 268, 272, 486, 491, 588, 630, 639-641, 644-650, 654, 776-778, 782, 786, 864-866.

*Maestro y Príncipe de la Iglesia universal, así los Obispos son rectores y jefes de aquellas iglesias cuyo gobierno respectivo les ha sido encomendado”*.<sup>1148</sup>

In un altro punto si chiedeva al clero di fare molta attenzione a quello che si diceva sul vescovo. Nel punto 5 del Sinodo, che era una riproduzione del punto 183 del Concilio, si raccomandava a *“Los que pertenecen al clero, nominalmente, procuren dar pruebas de modestia y obediencia, pues sus palabras y sus acciones se toman como modelo en todo y por todo. Sepan que su ministerio será fructuoso para sí mismos, y más provechoso para la salud del prójimo, si lo conforman en todo á [sic] las órdenes y deseos del que maneja el timón de la Diócesis”*.<sup>1149</sup> L’ultimo esempio del consolidamento del potere e dell’autorità vescovile e papale era il punto 51 del Sinodo che riproduceva il punto 257 del Concilio, che affermava: *“Que el nombramiento de los Párrocos compete exclusivamente á [sic] los Obispos, es cosa evidente en el derecho, pues ellos son los colaboradores de todos los beneficios de su propia Diócesis”*.<sup>1150</sup> Oltre a precisare l’autorità del vescovo, consolidava anche l’idea che il governo civile non doveva intromettersi nella nomina dei parroci di certe parrocchie. Con questo non solo si toglieva definitivamente l’autorità conferita al presidente del Paese di nominare parroci dal concordato del 1852, ma si consolidava la sola autorità episcopale in questo tipo di scelta, la quale poteva essere rifiutata solo da un’autorità massima, quella del Papa.

---

<sup>1148</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica* 1910, Imprenta de Antonio Lehamann, San José, Costa Rica 1910, p. 3.

<sup>1149</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica* 1910, pp. 5-6.

<sup>1150</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica* 1910, p. 16.

In sintesi, sia la prima parte (chiamata “*De las personas de los eclesiásticos*”<sup>1151</sup>), che la seconda (intitolata “*Deberes de los Eclesiásticos*”<sup>1152</sup>) del Sinodo del 1910 sono nella loro maggioranza una copia quasi testuale di alcuni decreti conciliari che si trovano nel titolo III chiamato “*De Personis Ecclesiasticis*”<sup>1153</sup> e del titolo VIII denominato “*De vita et honestate clericorum*”,<sup>1154</sup> dimostrazione di una notevole obbedienza al Papa. In altre sezioni del Sinodo si faceva un’allusione diretta a tutta una parte del Concilio come nel seguente punto sul Vicario Capitolare: “*Obsérvese lo dispuesto en el Con Lat. Americano al Título, Núm. 209 al Núm. 218 inclusive*”.<sup>1155</sup>

Per l’elaborazione della seconda parte del Sinodo, che parlava dei “*Los Sacramentos*”, “*Del Culto*” e “*La Administración Temporal de las Parroquias*”, diversi articoli utilizzarono quelli del Concilio del 1899. Ad esempio, per proibire ai fedeli di considerare i sacerdoti persone che lucravano con i sacramenti, si stabilì di seguire il punto 194 del Concilio, il quale vietava al clero di chiedere direttamente o indirettamente soldi se non nella maniera già stabilita dal Concilio Latino Americano del 1899.<sup>1156</sup> Un altro esempio di come il Concilio fosse il modello a seguire è quello rappresentato dal caso delle confraternite dei fedeli. Il Sinodo indicava che per costituirne una, sia il parroco che i fedeli dovevano seguire i punti 776-777 del Concilio Plenario, articoli che determinavano il potere del vescovo sui preti e sui fedeli e che intervenivano anche sulla pietà popolare che i credenti

---

<sup>1151</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica 1910*, pp. 3-19.

<sup>1152</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica 1910*, pp. 20-52.

<sup>1153</sup> Il Titolo III è composto da 161 punti, dei quali 38 furono utilizzati in maniera testuale. Per controllare quanto decretato nel Concilio in questa sezione si raccomanda vedere: *Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae. In Urbe Celebrati*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, pp. 117-206.

<sup>1154</sup> Il Titolo VIII è composto da 41 punti, dei quali 12 furono utilizzati in maniera testuale. Per controllare quanto decretato nel Concilio in questa sezione si raccomanda vedere: *Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae. In Urbe Celebrati*, pp. 353-376.

<sup>1155</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica 1910*, p. 6.

<sup>1156</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica 1910*, p. 55.

volevano professare. Questi articoli vietavano di creare, nella stessa parrocchia, una confraternita già esistente e ribadivano che tutte le confraternite dovevano essere approvate dal vescovo, tanto nella devozione che nel regolamento. Il Sinodo, nella sezione dedicata al culto, stabiliva che i fedeli dovevano essere persone religiose, oneste, propriamente dei buoni cristiani.<sup>1157</sup> Per rafforzare questa idea, veniva citato il punto 778 del Concilio che indicava che alle confraternite potevano appartenere solo “*los que llevaban un vida honrada*”, e quindi persone che non aderissero a sette proibite, che fossero sposate civilmente o responsabili di qualche scandalo.<sup>1158</sup>

In conclusione, il Sinodo del 1910 fu più ampio e preparato di quello voluto da Thiel nel 1881, anche perché utilizzò vari documenti del magistero e del Concilio Plenario del 1899 soprattutto per ciò che riguardava la maggioranza delle norme sul clero e sul popolo dei fedeli. I motivi sono vari, a cominciare dal più ovvio, ossia che il Concilio e i suoi decreti dovevano essere messi in pratica in ognuna delle diocesi dell’America Latina. Inoltre, la maggioranza dei sacerdoti che aveva studiato a Roma dal 1884 al 1910, tutti ex-allievi della Gregoriana, assistette e partecipò, dando la propria opinione sulle norme stabilite nel Sinodo, ovviamente influenzate a causa del loro periodo trascorso a Roma.<sup>1159</sup> Fra tutti, Arce Varela, Araya<sup>1160</sup> e Zúñiga furono nominati “*Oficiales del Sínodo*” mentre Castro Jiménez e José Badilla furono “*Examinadores Sinodales*”,<sup>1161</sup> tanto per citare alcuni esempi. Questo

---

<sup>1157</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica 1910*, pp. 103-104.

<sup>1158</sup> *Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae. In Urbe Celebrati*, pp. 439-441.

<sup>1159</sup> Per esempio, si possono citare vari sacerdoti che studiarono a Roma e che si rivelarono elementi molto importanti nella realizzazione del Sinodo: i preti Mardoqueo Arce Varela e José Badilla, che avevano studiato Diritto Canonico; Otón Castro Jiménez, dottore in Diritto Canonico, Teologia e Filosofia; Ricardo Zúñiga, laureato in Teologia; Manuel Gómez, laureato in Filosofia; Trinidad de José Araya.

<sup>1160</sup> Di Araya si sa che studiò a Roma nella Gregoriana, ma questa informazione non trova riscontro nè nei registri dell’Università nè in quelli del Pio Latino Americano, e non se ne conosce il motivo.

<sup>1161</sup> *Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica. 1910*, pp. XVIII-XIX.

dimostra senza dubbio che il clero preparato a Roma fece pesare la propria influenza non solo nella realizzazione del Sinodo, ma anche su tutto quello che in esso si decretò e in relazione all'unità e all'obbedienza al Papa. Si analizzerà ora come anche il Sinodo del 1924 risenti dell'influsso del Concilio Plenario Latino Americano del 1899 e del "*Codex Iuris Canonici*" del 1917.

### **2.2.3 Il Concilio del 1899 e il "*Codex Iuris Canonici*" del 1917 nel Sinodo Arcidiocesano di San José del 1924**

Il Sinodo arcidiocesano del 1924 fu senza dubbio espressione dell'unità e dell'adesione al papato, nonché un atto di consolidamento da quanto stabilito nel Concilio Plenario Latino Americano del 1899. Il primo fatto che lo dimostra è che la persona che indisse il Sinodo fu l'arcivescovo Rafael Otón Castro Jiménez, che aveva studiato a Roma, alla Gregoriana, dove aveva ottenuto, come già si è detto, i tre dottorati in Teologia, Filosofia e Diritto Canonico. Inoltre, Castro Jiménez nel 1899 si trovava a Roma quando si tenne il Concilio e fece parte dei seminaristi che ebbero l'opportunità di essere presentati nell'ultima sezione a Leone XIII, il 9 luglio 1899. Infine, era conosciuta la sua devota obbedienza al Papa, così come al Sacro Cuore e alla Vergine degli Angeli, al punto che nel suo stemma episcopale era rappresentato in primo piano il Cuore di Gesù.

Nello sviluppo del Sinodo altri sacerdoti ebbero un ruolo importante. Tra i principali protagonisti vi furono i padri della Congregazione della Missione, la cui obbedienza al Papa era risaputa,<sup>1162</sup> oltre a tre diocesani che avevano studiato a Roma: Víctor Manuel Sanabria

---

<sup>1162</sup> Questa obbedienza al Papa è dimostrata dagli incarichi per accettazione della Santa Sede della formazione dei Seminari minore e maggiore di Costa Rica. Anche quell'anno i Padri erano gli incaricati del Vicariato Apostolico di Limón, dove uno di loro svolgeva anche il ruolo di Vicario Apostolico (nel 1924 era il prete Agustín Blessing).

Martínez e Carlos Borge appena giunti da Roma, il primo con un dottorato in Diritto Canonico e il secondo con un dottorato in Teologia. Sia i preti lazzaristi che i diocesani appena ricordati fecero parte di tre delle quattro commissioni sinodali create per l'occasione. Nella prima, la “*De personis*”, partecipavano i lazzaristi Guillermo Hennicken e Francisco Steinhoff. Nella terza, la “*De sacramentis*”, vi erano i lazzaristi Carlos Trapp e José Ohlemüller, rettore in quell'anno del Seminario, e il diocesano Víctor Manuel Sanabria. Della quarta e ultima, chiamata “*Arancel*”, facevano parte il lazzarista Enrique Kern, che era il presidente della medesima e il diocesano Carlos Borge. Questa conformazione delle commissioni permette di stabilire la presenza di sacerdoti con una conoscenza assodata in Teologia e Diritto Canonico e con una profonda adesione alla Santa Sede. Ciò non significa che gli altri membri non fossero vicini al papato, ma solo che i sacerdoti che avevano studiato a Roma mantenevano un legame saldo con il Papa e ne seguivano le disposizioni.

Il Sinodo del 1924 fu molto più elaborato degli altri due precedenti. A dimostrazione di questo il fatto che tutti i punti furono sviluppati originalmente e non si verificò, come accadde nel Sinodo del 1910, un continuo riferimento al Concilio di fine secolo, con la costante dicitura: “*Obsérvese lo dispuesto en el Con Lat. Americano*”. Il Sinodo del 1924, deve essere considerato all'interno di un contesto più ampio, in quanto non si limitò a inserire o consolidare le norme del Concilio del 1899. Fu realizzato per attualizzare il modo di governare del clero costaricano, che andava sistemato secondo quanto stabilito nel “*Codex Iuris Canonici*”, pubblicato nel 1917, durante il pontificato di Benedetto XV e per dare un sinodo proprio alla neo-nata Arcidiocesi di San José, creata solo nel 1921. Per questo motivo nel Sinodo la maggioranza degli articoli si riferivano al Concilio Plenario oppure al “*Codex Iuris Canonici*”, come anche ad altri documenti romani, quali il Rituale Romano e le

encicliche papali. Una dimostrazione di questa riproduzione, tanto del Concilio come del “Codex”, la troviamo nel punto 504 del Sinodo, il quale menzionava che “*No puede abrirse al culto una nueva iglesia, sin que previamente se consagre o se bendiga con las ceremonias de rúbricas, por aquellos a quienes según Derecho Corresponde*”; questo articolo faceva riferimento al canone 1163 del “*Codex Iuris Canonici*” e al 882 del Concilio Plenario Latino Americano. Il canone del “Codex” indicava che si doveva benedire la prima pietra di ogni Chiesa, prima di aprire le porte al culto.<sup>1163</sup> Il punto 882 del Concilio stabiliva che ogni Chiesa nuova “*antes que en ella se celebren los divinos ministerios, ha de ser consagrada por el Obispo*”, e che si doveva “*observarse cuidadosamente los ritos prescritos por el Pontifical y el Ritual Romano*”.<sup>1164</sup> Questa “coincidenza” non era occasionale, ma dimostra la dedizione con la quale fu elaborato questo Sinodo dai canonisti del Paese, rappresentati da una parte dei lazzaristi, dal giovane Víctor Manuel Sanabria e dallo stesso arcivescovo Rafael Otón Castro. Dei 998 articoli del Concilio Plenario ne furono utilizzati 191 e del “Codex” se ne utilizzarono più di 1500 dei 2413 che lo componevano.

Questi esempi dimostrano il grado di unità raggiunto dal clero costaricano con la Santa Sede. Il sinodo del 1910 rispondeva al Concilio Plenario, che aveva dichiarato dal primo giorno di lavoro obbedienza, adesione e unione con il Papa. Il Sinodo del 1924 rafforzava quell’idea, non solo nell’adottare alcuni decreti del Concilio, ma anche nell’attingere più di 1500 punti che erano stati stabiliti nel nuovo “*Codex Iuris Canonici*” che senza dubbio consolidava l’unità con Roma come sede del Vicario di Cristo.

---

<sup>1163</sup> *Codex Iuris Canonici*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, p. 316.

<sup>1164</sup> *Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae. In Urbe Celebrati*, p. 498.

### 2.2.4 Casi di sacerdoti costaricani al servizio della Santa Sede

La romanizzazione del clero, oltre alle risposte che vennero da parte del Costarica, è dimostrata anche dalle iniziative che la stessa Santa Sede realizzò in America Centrale con i preti costaricani. Ne sono un esempio gli incarichi che Roma affidò a sacerdoti nati in Costa Rica, per considerarli compromessi con le parole del Papa. I compiti a loro assegnati furono di diversa natura. Nel 1908 la Santa Sede affidò a un giovane prete che aveva studiato a Roma, Antonio del Carmen Monestel Zamora, l'incarico di chiedere al governo civile del Costa Rica se era ancora disposto ad accettare la presenza di un Delegato Apostolico nella regione. La risposta del governo fu affermativa, ma l'importante in questo caso è sottolineare che Roma consegnava il compito a un giovane prete il quale svolse con dovizia e celerità il suo lavoro.<sup>1165</sup> Roma ritenne il sacerdote atto a ricoprire il ruolo di vescovo coadiutore della diocesi di Comayagua in Honduras, decisione che venne comunicata da parte della Segreteria di Stato all'Internunziatura con sede in Costa Rica il 17 febbraio 1915.<sup>1166</sup> Come si può pensare, la scelta di Roma avvenne per ragioni di convenienza, dato che il giovane sacerdote rispondeva al profilo di un religioso dedicato alla causa del Papa. A dimostrarlo vi erano le relazioni che inviava costantemente Mgr. Cagliero, delegato apostolico per l'America Centrale fra il 1908 e il 1915 a Merry del Vals. Cagliero, per forti differenze con Stork, aveva raccomandato Monestel perché diventasse il nuovo vescovo per il Costa Rica in sostituzione del lazzarista.<sup>1167</sup> Roma grazie a tale informazione lo nominò ausiliare in Honduras e, tempo dopo, primo vescovo di Alajuela in Costa Rica.

---

<sup>1165</sup> «El Eco Católico» Circular, San José, sábado 13 de mayo de 1934. Año 1. N° 20, pp. 325-326.

<sup>1166</sup> ASV-ANAC 1910. Fascicolo 10. Segreteria di Stato. F. 86.

<sup>1167</sup> ASV-ANAC 1910. Fascicolo 10. Segreteria di Stato. F. 41.



Nel 1914, a causa di una grave malattia che colpì il vescovo José Candido Piñol y Batres, primo vescovo di Granada, scelto nel 1913<sup>1168</sup> la Santa Sede prese la decisione di accettare la nomina del prete costaricano Rafael Otón Castro Jiménez a Vicario Generale della Diocesi di Granada, Nicaragua. Divenne impellente trovare un Vicario Generale che amministrasse la diocesi mentre il vescovo si recuperava o, in caso di un suo decesso, nominare un nuovo vescovo. Nel frattempo, la Santa Sede affidò l'incarico a Rafael Otón Castro, prete costaricano, nello stesso 1914, giudicandolo propizio per il ruolo.<sup>1169</sup> La scelta di Roma fu opportuna, perché Castro Jiménez dimostrò di essere adatto al compito, governò la diocesi per il tempo che fu richiesto il suo servizio e fece tutto ciò che l'Internunziatura, con sede in Costa Rica, gli chiese di fare. Il prete doveva informare costantemente sulle condizioni del vescovo Piñol, sul comportamento dei fedeli e su quello che succedeva nella regione. Castro fece quanto richiesto, come dimostrano le lettere da lui inviate continuamente all'Internunziatura e conservate nell'Archivio Segreto Vaticano.<sup>1170</sup> Una di queste comunicazioni è la lettera inviata dal prete a Mgr. Valentino Nalio, segretario e incaricato dell'Internunziatura per l'America Centrale, nell'attesa dell'arrivo del nuovo Internunzio nominato da Roma. Quella lettera indicava tra le altre cose che:

“Estuve en San Juan del Sur durante la Semana Santa y allí celebré las funciones litúrgicas, bauticé, confirmé, confesé y administré la Santa Comunión a mucha gente. Todos los días predique sobre los grandes misterios, que la Santa Iglesia nos recuerda en esos días.

---

<sup>1168</sup> In Nicaragua si diceva che il vescovo voleva rinunciare alla Diocesi di Granada perché il dittatore guatemalteco, Estrada Cabrera, lo voleva nominare Arcivescovo del Guatemala. In: ASV-ANAC 1910. Fascicolo 45. Diocesi di Granada Nicaragua. F. 50a. Tempo dopo, lo stesso Mgr. José Candido Piñol y Batres, che era ritornato in patria del 1919, mediante i suoi sermoni nella Chiesa di San Francisco, a Città di Guatemala “encendió la mecha de la revolución que meses más tarde terminaría con el tirano de los 22 años: Manuel Estrada Cabrera”. In: BENDAÑA, *La Iglesia en la Historia de Guatemala 1500-2000*, pp. 194-195

<sup>1169</sup> ASV-ANAC 1910. Fascicolo 45. Diocesi di Granada Nicaragua. F. 33-37.

<sup>1170</sup> ASV-ANAC 1910. Fascicolo 45. Diocesi di Granada Nicaragua. Ff. 48-77.

Desde mi última carta, no hay en realidad nada nuevo que comunicar a UD. [...] lo único de extraordinario por lo raro fueron las pláticas que prediqué en la Semana de Pasión en la Parroquia de la Merced exclusivamente para los varones. La idea fue peregrina y atrevida, pero Dios N. S. dispuso que el resultado fuera sorprendente: el templo se llenaba todas las noches, hubo muchísimas confesiones extraordinarias y en la Comunión General del Domingo de Ramos

...estoy enterado de la verdadera situación de Mons. Piñol (q. D. g.) de su renuncia y de la aceptación de su renuncia (equivalente a lo menos); de su prolongada ausencia, aunque ésta depende de quebranto en la salud, todos deducen que no volverá a apacentar su grey.

En el mes de setiembre el Excmo. Sr. Arzobispo Lezcano se dirigió a Mons. Piñol ofreciéndole por recomendación y en nombre del Señor Ministro Chamorro y del Sr. Presidente Díaz una subvención de \$250 doscientos cincuenta córdobas mensuales, subvención que correría desde el mes de junio de 1914. El Prelado de Granada contestó al Sr. Arzobispo (y con la Curia se conserva la copia de esa carta agradeciendo el ofrecimiento y aceptándolo): dicha oferta fue repetida verbal y espontáneamente en fecha posterior, al Vicario General por el Señor Chamorro. Y ese ofrecimiento no se ha cumplido aún. El arzobispado y su Curia se vieron obligados a desocupar la casa prestada por D. Angélica de Castillo, y aceptar la hospitalidad completa de D. Natalia de Mejía desde hace tres meses. A mi regreso a Granada ocuparé una casa pequeña alquilada por D. Rosa de Arellano, quien según rumores, ha conseguido un pequeño auxilio del Gobierno, que este puede retirar cuando lo juzgue conveniente.<sup>1171</sup>

Gli altri sacerdoti costaricani a cui la Santa Sede affidò specifici incarichi in America Centrale per la loro condizione di fedeltà a Roma furono Claudio María Volio Jiménez e

---

<sup>1171</sup> ASV-ANAC 1910. Fascicolo 45. Diocesi di Granada Nicaragua. Ff. 64-66.

Guillermo Rojas Arrieta. Il primo venne designato vescovo di Santa Rosa de Copán in Honduras, dove il delegato esecutore della bolla che lo nominava vescovo fu il costaricano Mgr. Monestel Zamora, vescovo in quel Paese. Claudio Volio finì il suo periodo come vescovo in Honduras nel 1926, adducendo problemi di salute. L'internunziatura informò Roma che, oltre ai problemi di salute, c'erano continui dissidi con il governo civile di quella Nazione.<sup>1172</sup>

Guillermo Rojas Arrieta, fu invece vescovo di Panama e poi primo arcivescovo dell'Arcidiocesi di quel Paese. Sebbene non avesse studiato alla Gregoriana come prete inviato da alcuna diocesi del Costa Rica, Rojas Arrieta era un lazzarista e aveva studiato in Europa, dove aveva imparato molto bene teologia, così come inglese, tedesco, italiano, francese, latino e greco<sup>1173</sup>, oltre ad essere stato rettore del Seminario di San José, Costa Rica, nel 1886. Il suo episcopato fu sempre appoggiato da Roma che lo reputava un religioso capace nello svolgimento del suo lavoro, sia nel ruolo di vescovo che in quello di arcivescovo,<sup>1174</sup> sia nella guida dei fedeli di Panama, sia nelle indicazioni che gli giungevano da Roma, come anche nel mantenere i suoi superiori informati sullo stato della sua diocesi e successivamente dell'arcidiocesi.<sup>1175</sup>

Chiarito l'operato dei vescovi nel processo di romanizzazione del clero, si analizzeranno ora quali furono le strategie e i metodi che si utilizzarono per romanizzare il popolo costaricano che, da un momento determinato, cominciò a vedere e sentire il Papa

---

<sup>1172</sup> Non si possiede tutta l'informazione di questo caso perché il fascicolo ha la qualificazione di: Parzialmente Consultabile. In: ASV-ANAC 1910. Fascicolo 64 Diocesi di S. Rosa di Copán (Honduras)-Vicariato Apostolico di S. Pedro Sula (Honduras). Ff. 21-22.

<sup>1173</sup> ASCAES, Costa Rica. 1895-1903, Pos. 89-91, fasc. 22. Ff. 72-75.

<sup>1174</sup> ASV-ANAC 1910. Fascicolo 72. Diocesi di Panamá Nicaragua. F. 123.

<sup>1175</sup> ASV-ANAC 1910. Fascicolo 72. Diocesi di Panamá Nicaragua. Ff. 35-66.

come una persona molto vicina e come le sue devozioni divennero anche le devozioni del costaricano cattolico.

### **3. Vescovi e sacerdoti uniti per romanizzare il popolo fedele**

Con l'espressione "romanizzare i fedeli" si intende quel processo creato ed elaborato dal vertice cattolico del Paese, che presentava un Papa molto vicino alla gente, pronto a festeggiare insieme ai credenti le principali feste liturgiche dell'anno. Un Pontefice che aveva bisogno dei fedeli, tanto delle loro preghiere come del loro contributo economico. La romanizzazione degli osservanti cattolici costaricani prevedeva che il Papa, i sacerdoti e i fedeli fossero un solo corpo, la Chiesa, il corpo mistico di Cristo, che aveva come capo il Pontefice, incomprensibile se privo del popolo dei devoti.

Come si è già indicato prima, il processo di romanizzazione del popolo costaricano non può essere percepito distaccato da quello che interessò il clero. Nel presente lavoro si è ritenuto opportuno trattare separatamente i due processi perché per certi aspetti sono diversi fra loro. Ad esempio nessun laico fu inviato a Roma a studiare, al contrario di ciò che avvenne con molti sacerdoti. Il clero, inoltre, era il principale destinatario delle lettere pastorali dei vescovi, nonostante che questi documenti venissero rivolti a tutti. Il punto era che a ogni parrocchia arrivava una sola copia, al massimo due e per questo motivo i preti potevano informare i fedeli verbalmente del pensiero del vescovo. Le fonti che si sono utilizzate in questa sezione sono: articoli del giornale ufficiale della Curia Giuseppina "El Eco Católico", le lettere pastorali dei vescovi e altri documenti reperiti negli archivi consultati per questa ricerca; l'arco cronologico sarà lo stesso del capitolo, comprendendo gli anni dal 1880 al 1936.

La figura del Papa, nel caso concreto del Costa Rica prima del 1850, era quella di un uomo molto lontano dai credenti. Questo perché durante il periodo che va dal 1562 al 1850, gli abitanti del Costa Rica, prima come colonia e quindi come nazione indipendente, non avevano mai ricevuto notizie in maniera costante sul capo della Chiesa cattolica. Questo perché, durante il periodo coloniale chi prendeva la decisione di creare una nuova diocesi, nominare un futuro vescovo o accettare la presenza di un ordine religioso in una delle province dell'impero spagnolo dipendeva dal re di Spagna. L'unica incombenza del Papa era quella di accettare oppure di opporsi alle proposte reali. Il Costa Rica non ebbe mai un proprio vescovo fino al 1851. Inoltre, la presenza religiosa si limitava a un solo ordine religioso, quello dei "*franciscanos observantes*" e quindi nel secolo XVIII dei "*franciscanos recoletos*". Dall'indipendenza al 1850 la presenza papale fu praticamente nulla, per cui è poco probabile che il popolo si identificasse veramente con il Papa e con tutto ciò che la sua figura significava per la cattolicità. Inoltre, non si può dire che la sua figura fosse rispettata dai cattolici costaricani. Dopo il 1850 le cose cambiarono ed il Papa si preoccupò di creare in quell'anno la Diocesi di San José e, l'anno successivo, di nominare il vescovo. Infine, nel 1852 venne firmato il Concordato tra lo Stato e la Santa Sede. Nel 1870 Mgr. Llorente partecipò al Concilio Vaticano I e nel 1876 giunse nel Paese un Delegato Apostolico. Grazie a questi motivi il Papa cominciò a diventare più popolare e più familiare ai costaricani, ma sarà solo dopo il 1880 che la sua figura diventò in Costa Rica oggetto di devozione, preghiera, obbedienza, rispetto e anche di carità da parte dei fedeli. In questa sezione si analizzerà come si sviluppò questo "crescendo", questo processo di rafforzamento della figura del Papa in Costa Rica.

Il processo di romanizzazione dei fedeli, attraverso la formazione della devozione per il Romano Pontefice non fu un fatto isolato, che interessò solo il Costa Rica, oppure circoscritto all'America, ma un processo che interessò tutto il mondo a causa di eventi precisi. La perdita totale del “potere temporale, consumatasi con la Breccia di Porta Pia nel settembre del 1870”, aggiunta agli attacchi che si davano da un secolo da parte di liberali, massoni, razionalisti, socialisti, spinsero la gerarchia cattolica a cercare il modo di far crescere “*la centralità della figura del pontefice regnante all'interno della Chiesa cattolica*”.<sup>1176</sup> Questo fu possibile grazie a diversi episodi come: 1) la ripetuta celebrazione di giubilei, anche al di fuori della tradizionale scadenza degli anni santi; 2) la frequenza nella proclamazione della santità sul ruolo stesso del Papa; 3) la venerazione per il Pontefice in un contesto di aspra contrapposizione con la società; 4) la presentazione della Chiesa cattolica nella persona del Romano pontefice come vittima e martire di una persecuzione intentata contro di essa dal mondo moderno; 5) l'erosione degli Stati pontifici e la perdita del potere temporale nel 1870 e 6) la condizione di Pio IX di prigioniero nell'attuale Stato Vaticano.<sup>1177</sup> Tutti questi fatti furono utilizzati per rafforzare la figura del Papa nel mondo cattolico. Si vedrà come questo processo venne messo in pratica dai fedeli costaricani.

### **3.1 Il giornale cattolico ufficiale della Curia Giuseppina e il suo ruolo a favore del papato**

Come si è indicato, “El Eco Católico” appare nel 1883 con lo scopo di diffondere con maggior vigore non solo le idee del vescovo, ma anche le novità provenienti da Roma e dalle altre parti del mondo cattolico. Il primo numero di questo giornale sottolineava il fatto che in

---

<sup>1176</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del Papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 342.

<sup>1177</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del Papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 342.

Costa Rica c'era la necessità impellente di un giornale cattolico che lavorasse per “*la defensa de los principios de nuestra augusta Religión*”; i giornali di taglio cattolico esistenti avevano come scopo la politica, facendo “*Una mezcla de cuestiones políticas religiosas*”, senza prendersi cura dell'unità per “*no tratarse las cuestiones religiosas con la frecuencia y la gravedad que reclaman las necesidades de la época.*” “El Eco Católico” a nome del suo “*Editor Responsable*”, José Badilla Cordero, si impegnavano a: 1) “*Difundir más y más las verdades religiosas*, 2) *Defender estas mismas verdades, contra los ataques que se dirigen contra ellas*, 3) *Fomentar la piedad verdadera*, 4) *Publicar noticias religiosas de todas las partes del orbe [y]* 5) *Instruir al pueblo sobre sus deberes morales.*”<sup>1178</sup> Per rafforzare tali propositi, José Badilla annunciò che il primo articolo da pubblicare sarebbe stato l’“*Alocución de Ntro Señor León XIII á los representantes del periodismo católico*”, che indicava come si dovessero seguire le importanti istruzioni “*emanadas del Padre común de todos los católicos*”.

La pubblicazione del testo papale era di grande importanza per il vertice cattolico. Innanzitutto, voleva dimostrare che il Papa era a favore del giornalismo cattolico e conseguentemente al giornale cattolico fondato in Costa Rica. Inoltre, si presentavano i consigli di un uomo saggio che si augurava il bene di tutti e che per il bene di tutto mondo cattolico era importante riportare ciò che aveva detto il Pontefice in quella occasione. Il Papa presentò i giornalisti come gli incaricati “*de defender los derechos de la justicia y de la verdad, os exhibe ante vos, como el escuadrón escogido de nuestra milicia, perito en la guerra, armado para la batalla, y preparado para arrojarse sobre los enemigos más formidables, y sacrificar la vida, á [sic] la primera señal y mando de su jefe*”. Infine, Leone

---

<sup>1178</sup> «El Eco Católico», Prospecto, San José, sábado 6 de enero de 1883. Año 1. Trim 1. N° 1, pp. 1-2.

XIII, chiedeva ai giornalisti di difendere il loro principale ruolo, che doveva essere “*defender la causa de la Iglesia, y propugnar los derechos del Romano Pontífice*”.<sup>1179</sup> Il giornale portò avanti in maniera quasi perfetta questa petizione, perché gli articoli che si pubblicarono a favore della Chiesa, dei diritti del Papa e contro i nemici della Chiesa e del papato, furono ricorrenti tra le sue pagine.

Tra il 6 gennaio 1883 e il 5 luglio 1884, data di pubblicazione dell’ultimo numero del suo primo periodo, a causa dell’espulsione di Thiel del Paese, il giornale pubblicò più di 100 articoli contro i nemici della Chiesa cattolica e conseguentemente a favore di essa. La causa era il contesto che si viveva in Costa Rica, dove la fazione liberale più “belligerante” aveva preso il potere, al punto che nel Congresso si cominciava a parlare di vietare gli ordini religiosi nel Paese,<sup>1180</sup> così come di eliminare l’educazione religiosa dalle scuole pubbliche. Sul tema dell’educazione, il giornale adduceva che non si poteva offrire una vera educazione senza la presenza della vera religione, quella cattolica, perché un’educazione senza religione era una cosa funesta.<sup>1181</sup> Era infatti la fede cattolica che aveva sempre aiutato l’uomo a sconfiggere l’ignoranza. Inoltre, si affermava che era un desiderio di Dio e un compito del Papa includere nell’educazione, per il bene di tutti, il cattolicesimo.

Nello stesso periodo 1883-1884, a difesa di quanto detto e stabilito dal Papa, vennero attaccati il liberalismo, i cattolici liberali e la massoneria. Dei liberali si criticava la loro posizione sulla libertà di coscienza e sull’accettazione e propaganda che svolgevano a favore

---

<sup>1179</sup> «El Eco Católico» *Alocución de Ntro Señor León XIII á los representantes del periodismo católico*, San José, sábado 6 de enero de 1883. Año1. Trim 1. N° 1, pp. 2-3.

<sup>1180</sup> Ad esempio, venne pubblicato un articolo nel quale furono presentate le proposte di Vicente Segreda, per vietare gli ordini religiosi nel Paese. In: «El Eco Católico», Voto del H. Diputado don Vicente C Segreda, San José, sábado 14 de julio de 1883. Año1. Trim III. N° 26, pp. 203-205.

<sup>1181</sup> «El Eco Católico» *La escuela sin enseñanza religiosa, o la ciencia sin Religión*, San José, sábado 3 de marzo de 1883. Año1. Trim 1. N° 3, pp. 66-67.



dei “*libros malos*”. Sulla “*Libertad de Conciencia*”, scriveva il prete Pedro Arnáez che il significato di questa era quello proposto dalla Chiesa e non quello espresso dai liberali. Per questa ragione il cammino corretto era quello indicato dalla Chiesa cattolica, per cui “*El libre albedrío es inviolable; libres somos, bajo nuestra responsabilidad, de preferir en el fuero íntimo de la conciencia, el error á la verdad, el mal al bien*”. Arnáez squalificava gli attacchi fatti alla Chiesa e indicava che: “*La Iglesia no trata de imponer creencias por medio coercitivos; la Iglesia no lleva sus doctrinas en la punta de la cimitarra como Mahoma, ni emplea otros medios que los de la persuasión; la Iglesia se lamentará, pero respetará ese santuario interior de la conciencia, si en él ocupa el error el asiento de la verdad*”.<sup>1182</sup> Con questo, Arnáez cercava di attaccare le tesi dei liberali che ritenevano che la Chiesa cattolica e i suoi fedeli, ma in special modo la sua gerarchia, fosse intransigente e volesse imporre in qualsiasi maniera il suo modo di pensare. Secondo il prete, la Chiesa utilizzava la persuasione per poter arrivare alle persone con l’unico scopo di mostrare loro il cammino da seguire per la salvezza eterna.

L’attacco ai libri empì avveniva in esecuzione ai decreti proclamati dai papi e da tanti vescovi, secondo cui esistevano libri che non erano propizi per la lettura, poiché erano ritenuti usciti dallo stesso inferno. L’8 marzo 1884, si pubblicava un articolo che indicava che “*Los libros malos son el más peligroso escollo de las costumbres. Un libro malo es un corruptor secreto, un seductor agradable, obra de algún funesto talento amaestrado en el arte de pervertir á [sic] los hombres*”.<sup>1183</sup> Successivamente si segnalava un altro problema di questi

---

<sup>1182</sup> «El Eco Católico», Libertad de Conciencia, San José, sábado 19 de enero de 1884. Año II. Trim. I. N° 51, pp. 17-18.

<sup>1183</sup> «El Eco Católico», Los libros malos, San José, sábado 8 de marzo de 1884. Año II. Trim. I. N° 58, pp. 73-74.

libri, che i liberali non solo raccomandavano di leggere, ma che anche stampavano. Queste pubblicazioni erano colpevoli di essere il “*germe de todas las pasiones y de los todos vicios*”, a causa del suo grido costante di “*“Aplastad al infame”, es decir aplastad á [sic] Jesúcristo su religión su Iglesia*”.<sup>1184</sup> Per questo, in un altro articolo si presentava Víctor Hugo come un chiaro esempio di liberale, ritenuto dai repubblicani come il modello d’uomo da seguire, nonostante che con le sue opere, quali “*Vendée, Quiberon y la mort du duc de Berry*”, dimostrasse di essere un entusiasta monarchico.<sup>1185</sup> Per l’editore del settimanale cattolico era chiaro che i liberali volevano raggirare il popolo attraverso l’inganno, per accedere al potere e trasformarsi quindi in una delle più forti tirannie di tutti i tempi.<sup>1186</sup>

Infine, José Badilla, incaricato del settimanale, dichiarava che il principale errore dei liberali era la loro posizione contro il clero. Per Badilla i liberali odiavano a morte i sacerdoti a causa del potere che avevano di perdonare i peccati. Badilla affermava che i liberali del Costa Rica erano uguali a quegli antichi dottori della legge che si chiedevano “*¿quién es este [sic] se dice, que también perdona los pecados?*”. I liberali, sempre secondo Badilla, preferivano di confessarsi direttamente con Dio, perché “*San Pedro, la Magdalena y el buen Ladrón no se confesaron*”. Per il sacerdote questo ragionamento non aveva senso, perché lo stesso Cristo aveva detto “*Cuyos pecados os perdonareis serán perdonados*”, e siccome Cristo è la verità, le sue parole sono verità, “*el sacerdote en su nombre tiene la misma fuerza y la misma eficacia de la palabra de Dios*.”<sup>1187</sup> Con questa tesi, Badilla voleva dimostrare il potere dell’autorità all’interno della Chiesa, in quanto il sacerdote deteneva il potere in virtù

---

<sup>1184</sup> «El Eco Católico», Los libros malos, San José, sábado 15 de marzo de 1884. Año II. Trim. I. N° 59, pp. 81-82.

<sup>1185</sup> «El Eco Católico», Víctor Hugo, San José, sábado 2 de febrero de 1884. Año II. Trim. I. N° 53, pp. 35-36.

<sup>1186</sup> «El Eco Católico», Las Tiránías. San José, sábado 5 de julio de 1884. Año II. Trim. III. N° 73, pp. 194-196.

<sup>1187</sup> «El Eco Católico», El Sacerdote ante el XIX, San José, sábado 15 de marzo de 1884. Año II. Trim. I. N° 59, pp. 82-83.

dell'ordine che lo stesso Cristo aveva dato agli apostoli, i quali si erano trovati sotto l'autorità di Pietro, principe degli Apostoli, in quel momento rappresentato dalla persona di Leone XIII, suo legittimo successore, di cui si dovevano seguire tutti gli insegnamenti.

Con la premessa di voler seguire le indicazioni papali, si pubblicò nel 1883 un articolo intitolato *“Los católicos liberales no son católicos”*. Prima d'analizzare quanto scritto in questo articolo, si deve chiarire che la pubblicazione si opponeva ai cattolici liberali in generale e non contro le proposte di un uomo, nello specifico di Lamennais, il cui nome non apparve in questo testo, ma solo in un altro del 1884, contro la libertà di coscienza. Lo scopo dell'articolo era delegittimare le proposte del cattolicesimo liberale: *“El católico que se muestra liberal con los liberales, ultramontanos con los ultramontanos, y hasta incrédulo con los incrédulos, es mil veces mas [sic] delincuente que el ateo que se declara enemigo de todas las religiones”*. Inoltre, si diceva ai lettori del settimanale che, davanti a questo doppio discorso liberale, che da un lato accettava la libertà di stampa e la libertà di riunione, ma da un altro contrastava ciò che la Chiesa pubblicava o diceva, la società avrebbe potuto decretare la propria fine. In questo contesto la Chiesa cattolica rimaneva l'unica istituzione, rappresentata dalla nave di Pietro che non sarebbe mai stata affondata grazie alla buona guida del Papa.<sup>1188</sup> A proposito di questo tema, nell'articolo intitolato *“Libertad de conciencia”*, si tornava a dire che bisognava seguire l'autorità del Papa, segnalata come quella corretta: *“cuando Lamennais trató de sostener la teoría de que todo hombre tiene derecho en cualquier tiempo y lugar, de propagar sus doctrinas por erróneas que fuesen... le salió al encuentro el insigne Pontífice Gregorio XVI con una célebre encíclica en que se fijan los*

---

<sup>1188</sup> «El Eco Católico», Los católicos liberales no son católicos, San José, sábado 19 de mayo de 1883. Año I. Trim. II. N° 19, pp. 145-146.

*verdaderos límites de la libertad de conciencia*”. Veniva quindi condannata la teoria di Lamennais, ma non l’opinione di coloro che tolleravano la libertà di coscienza.<sup>1189</sup> In questo caso, l’idea principale era dimostrare ai lettori che bisognava seguire le indicazioni del Papa se veramente si voleva trovare la salvezza. Tutti questi argomenti furono usati anche per attaccare la massoneria.

Della massoneria si diceva che, oltre ad essere una società segreta, era un gruppo piagato dalla menzogna, all’interno del quale nemmeno i suoi membri conoscevano la verità. Uno dei difetti che i redattori di “El Eco Católico” imputavano ai massoni, era quello di considerarsi “felici” e “esperti” nel “*falsificar la Historia*”. Questo perché sostenevano che le origini della massoneria fossero state in Egitto, con Mosè, e che poi Gesù Cristo avesse comunicato questi principi ai suoi stessi apostoli.<sup>1190</sup> Questo argomento per i redattori del settimanale era una grande menzogna, perché solo Gesù aveva annunciato la dottrina da cui sarebbe nata la Chiesa cattolica, una chiesa che aveva alla testa il Papa. Rappresentato da Clemente XIII, Benedetto XV, Pio VII, Leone XII, Pio IX, il soglio pontificio aveva condannato questa setta, ragion per cui tutti i cattolici dovevano seguire le indicazioni del Papa.<sup>1191</sup>

Nel 1889, tre anni dopo il ritorno di Thiel alla sua diocesi, “El Eco Católico” riprese le pubblicazioni. In questa seconda epoca del settimanale, il giornale cattolico non cambiò linea, continuando a pubblicare articoli a favore della Chiesa e del Papa. Secondo il contesto

---

<sup>1189</sup> «El Eco Católico», Libertad de Conciencia, San José, sábado 19 de enero de 1884. Año II. Trim. I. N° 51, pp. 17-18.

<sup>1190</sup> «El Eco Católico», La Franc-masonería, San José, sábado 7 de abril de 1883. Año I. Trim. II. N° 13, pp. 98-99.

<sup>1191</sup> «El Eco Católico», La Franc-masonería y las enseñanzas perniciosas en Nicaragua, San José, sábado 14 de abril de 1883. Año I. Trim. II. N° 14, pp. 107-108.

costaricano di quel periodo l'argomento più trattato fu quello dell'educazione religiosa. Dal 1889 fino al 1892 il giornale fece propaganda per spingere il governo di Rodríguez Zeledón a ripristinare l'educazione religiosa nelle scuole pubbliche,<sup>1192</sup> scopo che venne raggiunto, come si è già spiegato in questa ricerca, seguendo le disposizioni emanate da “*Su Santidad, el Papa*”.<sup>1193</sup> Continuarono anche gli attacchi al liberalismo<sup>1194</sup> e alla massoneria, accusati di essere espressione del diavolo<sup>1195</sup>, avversari alla dottrina e al dogma cattolico.<sup>1196</sup> Punto principale era però quello che i papi, in diversi momenti della Storia, li avevano condannati e che tutti i cattolici di ogni parte del mondo dovevano seguire le indicazioni papali. Tutti questi articoli avevano uno scopo principale, che non era solo quello di attaccare gli equivoci del mondo moderno, ma anche di rafforzare la figura del Pontefice per ottenere adesione e obbedienza da parte dei fedeli costaricani. Questo processo si svolse in Costa Rica mediante un percorso a cui parteciparono attivamente vescovi e preti, attraverso la pubblicazione non solo di articoli sui giornali, ma anche con la pubblicazione delle encicliche papali, con il rafforzamento della devozione alla figura del Papa e ai santi ai quali il Pontefice si affidava per chiedere il bene del mondo. Questo punto verrà sviluppato nel paragrafo seguente.

---

<sup>1192</sup> Vennero pubblicati diversi articoli sulla posizione dei liberali costaricani che appoggiavano la neutralità dell'educazione. «El Eco Católico» manifestava che questo non era vero, perché non esisteva una neutralità vera nell'educazione e che l'educazione denominata neutrale era, in realtà, un'educazione ingiuriosa e nociva per i bambini. In: «El Eco Católico», La enseñanza neutra no es neutra, San José, sábado 1 de febrero y 8 de febrero de 1883. Año III. N° 104 e 105, pp. 34-35 e 49-50.

<sup>1193</sup> «El Eco Católico», Ligeros apuntes sobre Enseñanza Católica, San José, sábado 25 de enero de 1890. Año III. N° 103, pp. 34-35.

<sup>1194</sup> «El Eco Católico», Los corifeos del liberalismo en Costa Rica, San José, sábado 12 de julio de 1890. Año III. N° 127, pp. 271-272.

<sup>1195</sup> «El Eco Católico», El diablo y la francmasonería, San José, sábado 1 de julio de 1893. Año VI. N° 270, pp. 168-169.

<sup>1196</sup> «El Eco Católico», Masonismo y Catolicismo, San José, sábado 24 de mayo de 1890. Año III. N° 120, pp. 182-183.

### 3.2 Le Encicliche, le devozioni papali e l'obolo di San Pietro arrivano al popolo costaricano

Sia i vescovi che i preti costaricani erano consapevoli che la devozione, l'adesione, il rispetto e l'obbedienza al Papa non si sarebbero raggiunti solo attraverso articoli di giornale, dato che non tutti i fedeli del Paese potevano leggere. Inoltre, erano coscienti che pubblicare solo articoli nei quali si condannavano gli errori della modernità non sarebbe bastato per imprimere tra i fedeli l'unità che si cercava di destare attorno alla figura del Santo Padre. Per questi motivi, i vescovi Thiel, Stork e quindi l'arcivescovo di San José, Castro, Monestel, vescovo di Alajuela e i vicari apostolici di Limón, si sforzarono di presentare ai devoti costaricani la figura del Papa, i suoi testi e le sue devozioni affinché la gente sentisse una forte vicinanza fra il Santo Padre, Vicario di Cristo in Terra e tutti i suoi fedeli. Si iniziarono a scrivere e a pubblicare documenti che giravano intorno al Papa e ai suoi testi, nonché ad organizzare atti dove si dava rilevanza alla sua figura. Un punto che deve essere chiaro è che questo processo che si analizzerà non iniziò in Costa Rica. La devozione al Papa e l'interesse per i suoi scritti e la sua figura non si svilupparono solo in questo Paese, ma in tutto il mondo cattolico come Roberto Rusconi e Sol Serrano dimostrano nei loro lavori. Nel caso di Rusconi si conferma come la Santa Sede avesse avviato un processo per promuovere la devozione verso il Romano Pontefice<sup>1197</sup> come riferimento importante per tutta la cattolicità, al punto di creare l'Obolo di San Pietro per aiutare economicamente il Papa.<sup>1198</sup> Allo stesso modo si diede inizio alla celebrazione dei centenari della nascita del Papa o di altre ricorrenze, come i cinquantenari della sua ordinazione sacerdotale o episcopale,<sup>1199</sup> e oltre ad essere presentato

---

<sup>1197</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del Papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 341.

<sup>1198</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del Papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 343.

<sup>1199</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del Papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 348.

come una persona saggia, infallibile, con caratteristiche di santità,<sup>1200</sup> fu messo in risalto il suo “martirio” quando fu fatto prigioniero in Vaticano.<sup>1201</sup>

Le devozioni legate alla figura del romano pontefice presero forza in tutto il mondo cattolico. Sol Serrano lo dimostra nel suo lavoro intitolato: “¿*Qué hacer con Dios en la República?*”, in cui prova come le confraternite del Sacro Cuore, del Santissimo Sacramento e della Vergine dell’Immacolata Concezione crebbero in maniera notevole nel periodo 1830-1890.<sup>1202</sup> Risulta rappresentativo anche il caso del Messico, dove la devozione a Cristo Re, divenne una bandiera di guerra tra i “*Cristeros*”.<sup>1203</sup> Non è quindi un caso che in Costa Rica crebbero a dismisura le devozioni a San Giuseppe, ai santi Pietro e Paolo, a Santa Maria Margherita Alacoque e al Sacro Cuore.

### **3.2.1 Il Santo Padre, una figura molto vicina ai fedeli costaricani e che comunica con loro**

Il vertice cattolico costaricano applicò due metodi per far conoscere il Papa, figura lontana fisicamente, ma spiritualmente vicina ai fedeli. Il primo metodo consisteva nel pubblicare articoli sull’“*El Eco Católico*”, nei quali il Papa era presentato come un uomo la cui autorità proveniva da Dio Stesso, vicino ai fedeli. Il secondo metodo riguardava la pubblicazione delle sue encicliche, dei suoi messaggi ai pellegrini e la celebrazione delle sue devozioni, come era, per esempio, il festeggiamento dei giubilei straordinari da lui decretati. Su “*El Eco Católico*”, nell’ottobre 1883, si pubblicò l’enciclica scritta da Leone XIII sul mese del Rosario, devozione che il Papa proponeva ai fedeli come una medicina per combattere i

---

<sup>1200</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del Papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 363, 385 e 415.

<sup>1201</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del Papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, p. 348.

<sup>1202</sup> SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, p. 119.

<sup>1203</sup> J. MEYER, *La Cristiada*, Editores siglo veintiuno, México D. F., México 1974, p. 276.

mali della società del tempo.<sup>1204</sup> Nel 1889, quando ripresero le pubblicazioni, il settimanale pubblicò già nei primi numeri il messaggio di Leone XIII ai pellegrini francesi che arrivavano a Roma per salutarlo in occasione del Natale 1889. Anche in questo caso si risaltava l'attenzione che il Papa riservava a tutti i fedeli, nessuno escluso, visto che lui era il Padre comune di tutti i cattolici sulla Terra.<sup>1205</sup> Si deve ricordare che il settimanale sin dal primo giorno delle sue pubblicazioni nel 1889, stampò in prima pagina lo stemma di Leone XIII, abitudine che rimarrà inalterata fino al 1893, anno in cui il giornale venne nuovamente chiuso.

Un fatto che deve essere nuovamente sottolineato, è che gli articoli che parlavano del Papa, della sua condizione di Papa-Re, della sua prigionia, del suo ruolo come Vicario di Cristo, come portatore delle chiavi del cielo, diventarono cosa comune. Ne fu parte attiva quella parte di clero della diocesi di San José che aveva studiato a Roma, che portava con sé un grande sentimento di adesione e di amore per il papato e la Santa Sede. Ne è dimostrazione l'articolo scritto da V.D.G (Victor de Grey, sacerdote belga che aveva studiato a Roma sotto l'incardinazione della Diocesi di San José, Costa Rica, tra gli anni 1887-1892). Il testo, pubblicato in occasione del giubileo sacerdotale e il cinquantenario della sua consacrazione vescovile, era un documento apologetico del papato di Leone XIII. Si ricordava che Gioachino Pecci non avrebbe voluto accettare l'incarico di Papa. Aveva, però, capito che quella era la volontà di Dio, che si esprimeva mediante i 44 voti dei cardinali –su 62- riuniti nel conclave del 1878. Inoltre, il redattore formulava l'idea che l'accettazione del nuovo

---

<sup>1204</sup> «El Eco Católico», Carta Encíclica de León XIII, San José, sábado 20 de octubre de 1883. Año I. Trim. IV, N° 39, pp. 309-311.

<sup>1205</sup> «El Eco Católico», Discurso de Su Santidad León XIII. Dirigido a los peregrinos franceses, el 20 de octubre del presente año, San José, sábado 21 de diciembre de 1889. Año I. Trim. IV, N° 98, pp. 415-417.



incarico non era una questione di banalità, perché essere Papa in quel periodo era un “*acto heroico, es condenarse á la prisión del Vaticano*”, era sedersi sul trono che “*era el Gólgota moderno. Frente al Vaticano está el Yaniculo, donde murió en la Cruz el primer Papa*”. L’esaltazione verso il papato non finiva qui, ma continuava nell’affermare che Papa Pecci amava il mondo, tanto quanto il mondo amava lui. Questa relazione reciproca di amore si doveva al fatto che il Pontefice aveva dimostrato il suo interesse per il mondo moderno e, in risposta, il mondo sentiva per lui un amore e un’ammirazione per “*lo elocuente de la doctrina y sabiduría del Papa*”. Per “V.D.G.”, Leone XIII era un grande Papa, che aveva sviluppato uno dei più brillanti pontificati della storia, al punto che il suo nome sarebbe stato sempre unito al nome di altri grandi pontefici, tra i quali spiccava il nome di Gregorio VII. Leone XIII era “*Lumen in Coelo*”, il Papa che la Provvidenza aveva inviato sulla Terra per consolare il cuore dei fedeli. Infine, l’articolista indicava che al Papa erano stati sottratti i suoi territori, sui quali attualmente governava l’usurpatore Umberto I. Per questo motivo si chiedeva a Dio di mettere fine a quella situazione, per non avere più un “*Papa prisionero*”, ma un “*Papa Rey*” che potesse esclamare in piena libertà “*¡VIVA EL PAPA REY!*”.<sup>1206</sup> L’intenzione era quindi quella di presentare il Vicario di Cristo come un uomo non solo saggio, come già si è detto, ma anche molto vicino alla popolazione, da lui amata e per cui lavorava, libero da ogni catena che gli avevano imposto gli usurpatori di casa Savoia.

Un’altra maniera che la Curia costaricana utilizzò per avvicinare i fedeli al papato fu la pubblicazione costante di notizie che avevano relazione con la Santa Sede. Nel 1893, nella sezione chiamata Vaticano, che si stampava dal 1889, si pubblicarono varie notizie sulla vita

---

<sup>1206</sup> «El Eco Católico», Fiesta del Papa, San José, sábado 18 de febrero de 1893. Año VI. Trim. I, N° 253, pp. 19-21.

del Papa e su tutto quanto fosse vincolato alla sua figura. Ne sono un esempio notizie come il regalo dell'Imperatrice della Germania al "*Vice-Bibliotecario del Vaticano un anillo con 24 diamantes y las iniciales de su nombre formadas con brillantes y rubíes, ... como prueba de su satisfacción y contento por la admirable disposición de las Bibliotecas Vaticanas*"; la consegna de "*La Rosa de Oro A LA Reina de los Belgas*", e, ancora, il pellegrinaggio del cardinale Vaughan, qualificato come la "*más numerosa que se ha verificado desde el cisma de Enrique VIII*". È vero che per quasi tutti i costaricani queste informazioni potevano essere viste come argomenti troppo lontani dalla loro realtà, ma il metodo, con il passare del tempo, cominciò a dare i suoi frutti perché, come si vedrà, la devozione e il rispetto della gente comune verso il papato non era una cortina di fumo, ma un fatto reale. Il tempo dimostrò come i fedeli si interessassero con trasporto alle vicissitudini del Papa.

Nel 1931, con il terzo periodo dell'"El Eco Católico", non mancarono sul giornale gli articoli che tendevano a mostrare al popolo la figura del Papa come un uomo saggio che svolgeva un ruolo sacro nel mondo. Ne è dimostrazione il XIII anniversario del pontificato di Pio XI nel 1935. In quell'opportunità, venne pubblicato un testo intitolato "*Per Petrum ad Christum*", il cui titolo era già una chiara indicazione per i fedeli. Il documento rafforzava l'idea che il Papa era il "*Supremo Pontífice de la Iglesia de Cristo*", erede del potere che Cristo aveva consegnato a Pietro. Il testo venne redatto da "*Pio Latino*" e affermava che solo per "*Pedro se va a Cristo; Pedro es el camino que conduce a Cristo*", per che Pietro era l'"*hombre mil veces dichoso..., a quien el Maestro Divino cambió el oficio, diciéndole que ya no sería más pescador de peces sino de hombres, y el nombre de Simón por el de Pedro que se deriva de piedra*", perché lui era la "*piedra sobre la cual he de construir el edificio de la salvación humana*". L'articolo voleva risaltare il potere del Papa come unica guida della

Chiesa. Nel testo, infatti, non si nominavano due Pietro, ma solo uno, che si trovava a Roma, da cui “*Ubi Petrus ibi Ecclesia*”. Pietro e i suoi successori sono i pastori dei fedeli che Cristo voleva riunire, assecondando il suo desiderio “*que todos formen parte de esta unidad de su cuerpo místico, en el cual la cabeza invisible y divina es Él y la cabeza visible y humana, pero sobrenaturalizada por los inefables poderes que se le dio, es Pedro que vive al través de los siglos en cada uno de los que le suceden legítimamente en la jurisdicción y gobierno universal de la Iglesia de Cristo*”. Questa era la forma con cui il clero costaricano presentava il Papa ai fedeli. Solo vicino alla sua figura si poteva trovare la salvezza, ragion per cui tutti i credenti dovevano seguire quanto stabilito dal Papa perché solo “*por medio de Pedro y con Pedro en cada uno de sus sucesores, iremos con seguridad a Cristo Jesús*”.<sup>1207</sup>

La gerarchia della Chiesa cattolica costaricana fece conoscere, mediante il suo settimanale ufficiale, un Papa vicino ai fedeli, che aveva il compito in Terra di garantire non la propria salvezza, ma quella di tutta la popolazione del mondo. Per adempiere a questo compito il Papa doveva avvicinarsi ai fedeli. La maniera migliore era quella dei giubilei straordinari. Durante questo periodo, il Pontefice apriva un’epoca di conversione, durante la quale la gente festeggiava con preghiere rivolte proprio al Vescovo di Roma. Per il clero si trattava di una dimostrazione di reciprocità di amore tra le parti, si trovassero queste in “*Europa, Asia, África, América y Oceanía*”.<sup>1208</sup> Il motivo del giubileo era quello di celebrare il cinquantesimo anniversario dell’ordinazione a sacerdote di Leone XIII. Era quello, però, anche un momento nel quale il mondo poteva “*demostrar de un modo palpable... cuanto*

---

<sup>1207</sup> «El Eco Católico», Per Petrum ad Christum, San José, sábado 10 de febrero de 1935. Año I. Tomo. VIII N° 6, pp. 84-85.

<sup>1208</sup> Thiel, Bernardo. Décima Tercera Carta Pastoral. Sobre el Jubileo Extraordinario con ocasión del próximo jubileo sacerdotal de Su Santidad León XIII. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 10 de mayo de 1887.

*ama á su padre común y con cuanta decisión y energía están unidos con el vicario de Jesucristo y de consiguiente con la religión católica, apostólica, romana*".<sup>1209</sup> Thiel spiegava ai fedeli che si doveva celebrare l'anniversario del Papa, perché lui era il "*sucesor de san Pedro, príncipe de los apóstoles y primer jefe supremo de Nuestra Iglesia*", a cui toccava il compito di "*enseñarnos la doctrina de Jesucristo y dirigirnos con mano paternal por el único camino verdadero que nos conduce a Jesucristo*".<sup>1210</sup>

Per i motivi già accennati Thiel diede indicazione di come si doveva festeggiare la grande festa pontificia, seguendo le raccomandazioni della commissione guidata dal cardinale Plácido María Schiafino. Il primo punto prevedeva di creare una santa "*liga*" di preghiere; il secondo, di partecipare all'esposizione universale in omaggio al Papa; la terza di contribuire con le offerte da inviare alla Santa Sede e la quarta di visitare i sepolcri dei santi Pietro e Paolo. Thiel, con l'obbedienza alla Santa Sede che lo contraddistingueva, non inventò nulla al di fuori di quello che gli era stato indicato dalla commissione organizzatrice e nominò Carlos María Ulloa incaricato delle celebrazioni. Venne quindi realizzato un dipinto da inviare all'esposizione mondiale in omaggio al Papa e redatta una lettera pastorale nella quale veniva comunicato ogni dettaglio sulla celebrazione. Thiel ordinò che per i festeggiamenti bisognava realizzare quattro importanti passi. Il primo era quello di chiedere a tutti i fedeli di pregare "*con fervorosas oraciones al cielo implorando la misericordia divina sobre nuestra Iglesia y sobre Nuestro amado Padre y Pastor León XIII*"; il secondo di inviare all'esposizione oltre al dipinto, "*un Álbum lujosamente encuadernado que encierre*

---

<sup>1209</sup> Thiel, Bernardo. Décima Tercera Carta Pastoral. Sobre el Jubileo Extraordinario con ocasión del próximo jubileo sacerdotal de Su Santidad León XIII. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 10 de mayo de 1887, p. 3.

<sup>1210</sup> Thiel, Bernardo. Décima Tercera Carta Pastoral. Sobre el Jubileo Extraordinario con ocasión del próximo jubileo sacerdotal de Su Santidad León XIII. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 10 de mayo de 1887, pp. 4-5.

*una colección de vistas fotográficas de los mejores edificios públicos, iglesias y paisajes de Costa Rica.*” Con il terzo, autorizzava i sacerdoti a raccogliere oboli da inviare all’incaricato della celebrazione. Il quarto, e ultimo, era quello di unirsi spiritualmente al Papa. Visto che non tutti i costaricani avrebbero potuto visitare le tombe dei santi Pietro e Paolo, nei giorni 31 dicembre e 1° gennaio in ogni parrocchia della diocesi si doveva intonare, durante la messa, il canto del “*Te Deum y quede expuesto el santísimo Sacramento durante todo el día*”, ulteriormente fare “*un solemne repique de campanas de todas las Iglesias desde las 6 á las 6 y cuarto de la tarde... Encargamos á los curas que en la misa del día 1° dirijan un sermón al pueblo sobre la festividad*”.<sup>1211</sup>

Nel 1908, anno in cui si celebrò il giubileo straordinario per gli anniversari di Pio X, le disposizioni di Stork non furono molto diverse da quelle dettate anteriormente da Thiel. Stork, come il suo predecessore, pubblicò una lettera pastorale diretta ai preti e ai fedeli spiegando il motivo della festa. Nella stessa ricordava le qualità del Papa Sarto, la saggezza, l’umiltà, la laboriosità, il sacrificio, l’amore paterno che dimostrava per i fedeli, l’amore eterno per Dio, nella sua figura di Vicario di Cristo e Padre comune dei cattolici.<sup>1212</sup> Con motivo della celebrazione, Stork decretò cinque punti da adempiere. Il primo era quello di realizzare un triduo nei giorni dal 18 al 20 settembre in onore al Papa. L’ultimo giorno i preti dovevano predicare “*un sermón al pueblo sobre la naturaleza è importancia del Pontificado y la significación de la fiesta que se celebra*”. Il secondo prevedeva di chiedere ai sacerdoti che dalla domenica di Pasqua fino al 20 settembre si recitasse la preghiera di Coletta “*pro*

---

<sup>1211</sup> Thiel, Bernardo. Décima Tercera Carta Pastoral. Sobre el Jubileo Extraordinario con ocasión del próximo jubileo sacerdotal de Su Santidad León XIII. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 10 de mayo de 1887. Pp. 6-8.

<sup>1212</sup> Stork, Juan. Séptima Carta Pastora. Sobre el Jubileo de S. S. Pio X. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 5, San José, 10 de abril de 1908, Pp. 3-5.

*Papae*". Il terzo invitava a pregare il santissimo Sacramento per "*la Iglesia y conservación del Sumo Pontífice*". Il quarto chiedeva ai fedeli una comunione al mese oppure alla settimana per "*la intención del Padre Santo*". Infine, i sacerdoti dovevano raccogliere offerte "*para el óbolo de San Pedro*".<sup>1213</sup>

Nel 1929, anno del giubileo sacerdotale di Pio XI, le indicazioni della celebrazione furono quasi le stesse richieste da Thiel e Stork. Monsignor Castro scrisse di nuovo una lettera pastorale nella quale si spiegava il motivo della festa e la costituzione apostolica "*Auspicientibus Nobis*" di Pio XI dove "*otorga un jubileo universal extraordinario con ocasión de su jubileo sacerdotal que ha de celebrar, Dios mediante, el 21 del próximo Diciembre*".<sup>1214</sup> Castro stabilì che i preti dovessero istruire l'intero corpo dei fedeli, bambini, ragazzi, adulti e anziani, sulla celebrazione giubilare. Le prediche domenicali dovevano avere come tema la dottrina del "*Sumo Pontificado*". Infine, chiese ai preti di recitare in ogni messa la preghiera "*Pro Papae*" e raccogliere offerte per l'"*Obolo de San Pedro*".<sup>1215</sup>

Le celebrazioni in omaggio ai papi non riguardavano solo gli anni giubilari, ma anche il centenario della loro nascita, come accadde nel 1892 con il caso di Pio IX. In quest'opportunità l'incaricato del giornale, che era José María Sánchez Gálvez, comunicava che veniva concesso con piacere uno spazio nel settimanale al Comitato incaricato di promuovere la festa per il primo centenario della nascita di Pio IX. Quello spazio veniva dato

---

<sup>1213</sup> Stork, Juan. Séptima Carta Pastora. Sobre el Jubileo de S. S. `Pio X. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 5, San José, 10 de abril de 1908, pp. 6-7.

<sup>1214</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el Jubileo Universal Extraordinario concedido para todo el año de 1929. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 5, San José, 11 de marzo de 1929, p. 1.

<sup>1215</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el Jubileo Universal Extraordinario concedido para todo el año de 1929. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 5, San José, 11 de marzo de 1929, p. 8-9.

perché si trattava di una celebrazione in favore di un Papa che aveva saputo come dirigere la nave di San Pietro.<sup>1216</sup> La gerarchia cattolica costaricana giustificava la vicinanza del Papa al suo popolo, non solo mediante le pubblicazioni, ma anche per mezzo di azioni precise, grazie alle quali l'amore reciproco tra le parti era costante. Da una parte c'era il Papa, che con il suo amore paternale e per il compito che era stato chiamato ad assolvere, concedeva anni giubilari che volevano imitare il grande banchetto durante il quale Gesù aveva commentato che erano tanti gli invitati, così come il numero di quelli che si rifiutavano di trovare la salvezza<sup>1217</sup>; dall'altra parte c'era il popolo che per la sua vicinanza, rispetto, obbedienza, adesione e unione festeggiava insieme al Papa questo fausto avvenimento nella maniera che sembrava più consona al Pontefice, ovvero quella della preghiera per la conversione del mondo e la libertà della Chiesa. In questo contesto, il successivo passo nel processo di "romanizzare il popolo costaricano" fu quello di far crescere le devozioni proposte da Roma, come la devozione al Papa, nel periodo che va dalla seconda metà del secolo XIX fino all'anno in cui si chiude questo lavoro, il 1936.

### **3.2.2 Le devozioni papali in Costa Rica**

Ci si potrebbe chiedere perché questa sezione del capitolo si riferisca alle devozioni papali, se in Costa Rica prima del 1880 già si celebravano feste come quelle di San Giuseppe, della Vergine dell'Immacolata Concezione, di San Pietro e San Paolo e del Sacro Cuore. La risposta è che dopo il 1848 la Santa Sede iniziò un processo nel quale, con certe devozioni, cercò di affrontare i pensieri liberali, massoni, socialisti. Per questo motivo si analizzeranno

---

<sup>1216</sup> «El Eco Católico» Primer centenario del nacimiento de Pio IX, San José, sábado 18 de abril de 1891. Año IV. N° 166, pp. 124-125.

<sup>1217</sup> AEDA. Fondo Monseñor Monestel, 1934. Documentos recibidos. Alajuela, junio de 1934. N° de documento 000301140258.

in speciale quattro devozioni proposte da Roma. La prima è quella di San Giuseppe, la seconda del Santo Rosario, la terza del Sacro Cuore e la quarta di Cristo Re. A proposito, i vescovi e i sacerdoti costaricani avvertivano sempre che queste devozioni avvenivano su disposizione del Papa. Si studieranno in questa sede le istruzioni suggerite da Roma per la loro celebrazione e la maniera in cui le devozioni vennero festeggiate nel contesto costaricano. Il culto a San Giuseppe, proposto nell'enciclica papale di Leone XIII, aveva uno scopo sociale, che era quello di affrontare le idee socialiste e comuniste, anche se, nell'anno della sua pubblicazione quelle idee ancora non erano arrivate in Costa Rica. A partire dal decennio del 1930, quando queste ideologie si imposero nel Paese, il clero utilizzò la devozione al Santo con l'intenzione di contrastarle. La devozione a San Giuseppe aveva inoltre un altro proposito, quello di fortificare il matrimonio. La questione, nel 1889, era di grande importanza in Costa Rica, perché sia il matrimonio civile che il divorzio erano stati accettati e il culto a San Giuseppe era propizio per indicare come doveva essere la condotta nella famiglia, in special modo il ruolo degli uomini.

In Costa Rica, ciononostante, la devozione a San Giuseppe era un culto che si era già affermato prima del XX secolo e aveva le sue radici al tempo della colonizzazione. Nel 1743 i francescani osservanti fondarono a Orosi il “*Convento de San José*”, nell'antica capitale del Costa Rica coloniale, Cartago. Tra gli anni 1737 e 1738 venne fondato il villaggio di “*San José de la Boca del Monte del Valle de Aserrí*”, oggi, “*San José*”, città capitale del Costa Rica. Nel villaggio che sarebbe diventato la capitale del Paese, il culto a San Giuseppe venne sempre celebrato con grandi feste e omaggi. Durante la “*Campaña Nacional*” del 1856-1857, le forze armate del Paese si affidarono a San Giuseppe prima di affrontare il combattimento e, quando ritornarono vittoriose, depositarono ai piedi dell'immagine di San Giuseppe una



spada che lo dichiarava protettore dell'esercito costaricano. Sebbene il culto a San Giuseppe fosse consolidato, la maniera di festeggiare questo santo cambiò dopo il 1870, quando Pio IX lo dichiarò Patrono universale della Chiesa.

Nel 1889 Mgr. Thiel diffuse la sua diciottesima lettera pastorale, pubblicando l'enciclica di Leone XIII, che spiegava l'utilità di pregare San Giuseppe e Maria Santissima per combattere i mali del tempo. Thiel diceva di aver ricevuto dalla Segreteria di Stato di Sua Santità l'enciclica di Leone XIII su San Giuseppe, che veniva pubblicata, tra le altre ragioni, per essere questo santo il “*principal patrono y titular de la capital de la República y de toda nuestra diócesis*”.<sup>1218</sup> Il testo papale descriveva le virtù di San Giuseppe, tra cui spiccava la sua condizione di marito di Maria, padre putativo di Gesù, unito in santo matrimonio a Maria con grande amore e pietà, stretto in questo vincolo su decisione di Dio in qualità “*no solo como compañero de vida, testigo de la virginidad y tutor de la honestidad, sino también para que participe por medio del pacto conyugal en la excelsa grandeza de ella [la Vergine Maria]*”. San Giuseppe, sia come marito che come padre, “*se dedicó con gran amor y diaria solitud a proteger a su esposa y al Divino Niño*” senza dimenticare che mediante il suo lavoro “*consiguió lo que era necesario para la alimentación y el vestido de ambos*”.<sup>1219</sup> Per questo motivo tutti i padri di famiglia dovevano vedere in San Giuseppe un santo e un esempio che rappresentava “*la más bella personificación de la vigilancia y de la solitud*

---

<sup>1218</sup> Thiel, Bernardo. Décima Octava Carta Pastoral. Publicación de la encíclica de León XII, sobre el Patrocinio de San José y de la Virgen Santísima. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 17 de octubre de 1889, p. 1.

<sup>1219</sup> Thiel, Bernardo. Décima Tercera Carta Pastoral. Sobre el Jubileo Extraordinario con ocasión del próximo jubileo sacerdotal de Su Santidad León XIII. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 10 de mayo de 1887, p. 2.

*paternales; ... [y] un perfecto ejemplo de amor, de armonía y de fidelidad conyugal*".<sup>1220</sup> La lettera non solo parlava del suo ruolo come padre di famiglia, ma faceva anche riferimento alla sua condizione di lavoratore.

San Giuseppe fu presentato agli operai come un esempio da seguire, un uomo che aveva lavorato tutta la vita in qualità di artigiano e che aveva trovato in questo lavoro il sostegno per mantenere la sua famiglia. La lettera ricordava che San Giuseppe non si era mai lamentato della sua condizione, di conseguenza tutti i poveri che vivevano di un lavoro manuale dovevano pensare che potevano e avevano il diritto di "*salir de la pobreza y adquirir mejor condición por medios legítimo*". Dovevano, però, anche ricordare che la "*razón y la justicia les prohíben trastornar el orden social que a la divina Providencia plugo establecer*". Il messaggio era chiaro e la stessa enciclica proponeva che "*si los pobres quiere obrar cueradamente no se fíen en las promesas de los hombres de desorden, sino busquen el ejemplo y patrocinio del bienaventurado San José y la maternal caridad de la Iglesia*". Il discorso era conciso: San Giuseppe era un modello di padre di famiglia e di lavoratore. Non era, però, un semplice lavoratore, ma piuttosto un artigiano che non riconosceva l'agitazione sociale come opportunità di cambiare la sua condizione. Per questa ragione tutti dovevano seguire il suo esempio e per questo il Papa lo raccomandava come un modello.

Sulla scorta di questi principi, la gerarchia della Chiesa cattolica costaricana pubblicò vari articoli, durante il periodo di tempo qui preso in esame, per spiegare perché San Giuseppe dovesse essere un esempio per i cattolici. Nel 1890 venne pubblicato un articolo

---

<sup>1220</sup> Thiel, Bernardo. Decimo Tercera Carta Pastoral. Sobre el Jubileo Extraordinario con ocasión del próximo jubileo sacerdotal de Su Santidad León XIII. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 10 de mayo de 1887, p. 3.

dal titolo “*La extensión del culto de San José*”, in cui si indicava che pregare San Giuseppe era un modo mediante il quale si potevano cancellare i mali che inquietavano il mondo in quel periodo. San Giuseppe era presentato come un santo che possedeva la qualità dell’amore paterno e che per la sua condizione avrebbe sempre cercato il bene della Chiesa, come aveva fatto con Maria e Gesù. L’articolo si avvaleva delle parole del Papa contenute nell’enciclica del 1889, per proporre e propagare la devozione al Santo: “*los humanos remedios son insuficientes..., y el único recurso eficaz consiste en solicitar del poder divino el remedio*”.<sup>1221</sup>

Nel 1934, e nell’ambito di un ambiente nel quale la Chiesa si schierava pubblicamente sui giornali contro il socialismo e il comunismo, il prete Carlos Meneses Brenes, che aveva studiato a Roma Teologia e Diritto Canonico, pubblicò un articolo su “El Eco Católico” sul patriarca San Giuseppe. L’idea della pubblicazione era quella di presentare un San Giuseppe lavoratore. Meneses affermava che nella figura di San Giuseppe si riconosceva un uomo che era un “*modelo acabado del obrero de conciencia recta, del hombre abnegado y meritoriamente sufrido..., varón justo, el esposo fiel, el padre concretado exclusivamente al cuidado de su HIJO*”. Gli operai potevano trovare in lui un esempio, un lavoratore che non credeva che il cambiamento fosse possibile attraverso la rivoluzione, il sangue e il fuoco. Successivamente, Meneses ricordava che i lavoratori dovevano essere “*honrados, huir del licor, del juego y de la prostitución*”, perché erano mariti e padri di famiglia e, perciò, dovevano dimostrare di essere “*verdaderos modelos en vuestras costumbres; dar el buen ejemplo a vuestros hijos y dedicaros con todo cariño y sacrificio a vuestra esposa y*

---

<sup>1221</sup> «El Eco Católico» La extensión del culto de san José, San José, sábado 22 de febrero de 1890. Año III. Tomo. I. N° 107, pp. 65-66.

*compañera*”, proprio come aveva fatto San Giuseppe e come veniva raccomandato dai papi. Infine, il sacerdote affermava che, secondo quanto detto da Leone XIII e Pio XI nelle encicliche “*Rerum Novarum*” e “*Quadragesimo Anno*”, i lavoratori potevano difendersi arrogando il diritto “*de defensa ante los ataques del poderoso y altanero*”, sempre e quando i mezzi usati fossero leciti. La migliore scelta degli operai, quindi, era “*ID A JOSE*” (andare a Giuseppe), perché solo così potevano “*triunfar en la vindicación de vuestros derechos conculcados*”<sup>1222</sup>

L’esempio è chiaro. La Santa Sede scelse un santo che per le sue qualità rappresentava un esempio adatto a condannare i mali della società del tempo e a costituire un modello per il buon comportamento dei fedeli. Il caso di San Giuseppe servì per attaccare il divorzio e per evitare che i lavoratori fossero dei sovversivi. Si esaltava quindi la figura del genitore amoroso con i figli e con la moglie e allo stesso tempo si indicava al lavoratore che doveva accettare la sua condizione e che, se voleva migliorarla, doveva seguire la via giusta del lavoro e dello sforzo e non la rivoluzione.

Il caso del Santo Rosario è uno dei più rappresentativi, tanto che tutti i vescovi del Paese scrissero di questa devozione. Mgr. Thiel dedicò otto delle sue 47 lettere pastorali al “*Santo Rosario*”: la numero VIII (1883), XXVII (1892), XXXI (1893), XXXIII (1894), XXXVI (1895), XXXVIII (1896), XL (1897), XLII (1898). Quasi tutte queste lettere pastorali citavano l’enciclica pubblicata in quel periodo da Leone XIII, il cui tema principale era il Rosario come mezzo per pregare per il bene della Chiesa e della società. In questo caso è importante sapere cosa diceva Thiel sulla celebrazione del mese del Rosario, ottobre,

---

<sup>1222</sup> «El Eco Católico», El Patriarca San José y los Obreros, San José, sábado 19 de marzo de 1934. Tomo. VI. N° 12, pp. 196-197.

assecondando la proposta del Papa. In quasi tutte le lettere pastorali che citavano l'enciclica papale, il vescovo fece stampare le “*instrucciones relativas á la celebración del mes del santo Rosario*” e le “*indulgencias que se ganan por el ejercicio del Santo Rosario*”.<sup>1223</sup> Le indicazioni erano le stesse anno dopo anno, ossia di annunciare l'ultima domenica di settembre l'inizio del mese del rosario (tutte le chiese dovevano suonare, il 30 settembre, le campane per solennizzare l'apertura del mese); di celebrare quotidianamente il rosario con l'esposizione del Santissimo Sacramento; di realizzare con solennità una celebrazione la prima domenica di ottobre e il 1° novembre per esaltare la preghiera del rosario. Inoltre, si stabiliva che in quel mese il clero poteva uscire dalla sua parrocchia solo in caso di forza maggiore, per dare forza al rosario e per poter dedicarsi alla confessione. Si chiedeva anche che i sermoni delle domeniche di ottobre riguardassero la fortificazione del “*celo á la devoción del santo Rosario*” e si indicava che si concedeva ai sacerdoti il diritto di perdonare tutti i peccati meno il peccato a causa di “*attentate absolutio complicitis*” e il peccato di falsa “*accusatio de sollicitatione*”. Infine, si stabiliva che le spese della festa del Rosario e delle celebrazioni della prima domenica di ottobre e del 1° novembre dovevano essere pagate da tutte le confraternite di ogni parrocchia.

L'unico anno in cui Thiel non pubblicò il foglio con le istruzioni e le indulgenze fu il 1892, anno in cui invece trattò il tema dell'importanza del Rosario e l'antichità di questa devozione nel territorio costaricano. Thiel scriveva che pregare mediante il rosario era una sana abitudine che Papa Leone XIII consigliava a tutti i fedeli. Il rosario, infatti, era un eccellente aiuto perché, attraverso l'intercessione di Maria Santissima, con esso si potevano

---

<sup>1223</sup> Pubblicato nelle pastorali del 1883, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897 e 1898. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4.

allontanare o addirittura cancellare i mali che opprimevano la Chiesa cattolica alla fine del XIX secolo. Inoltre, indicava che questa preghiera era il migliore consiglio del Vicario di Gesù Cristo, il Padre spirituale di ogni fedele, che voleva che si vedesse in Maria mediatrice davanti a suo Figlio. Infine, Thiel informava che nell'archivio della diocesi si trovava il rapporto della visita pastorale che aveva svolto Agustín Morel de Santacruz, vescovo del Nicaragua e del Costa Rica, nel 1751, nel quale chiedeva agli abitanti della provincia di pregare il rosario, cosa che veniva fatta quotidianamente, secondo lo stesso rapporto. Secondo Thiel, questa informazione testimoniava l'antichità della tradizione del popolo costaricano di ricorrere al rosario per pregare la Madre di Gesù, perché intercedesse presso il Padre, facendo cancellare ogni male del mondo. Thiel aggiunse questa notizia alle parole del Papa, il quale vedeva nel Santo rosario “*un remedio eficaz para tantos males*”.<sup>1224</sup>

Il caso di Mgr. Castro è molto particolare, perché pubblicò negli anni 1922, 1928, 1930, 1931 e 1932, lettere pastorali sul rosario. In questi documenti non si citano encicliche del Papa, ma si presentano le opinioni del vescovo sul rosario e su altri temi che lui considerava di grande importanza. Nel 1930, oltre a parlare del rosario, scrisse sul centenario della Medaglia Miracolosa,<sup>1225</sup> nel 1931 dell'opera della propagazione della fede<sup>1226</sup> e nel 1932 fece riferimento alle istruzioni dell'enciclica “*Caritate Christi*”.<sup>1227</sup> Secondo Castro, come prima aveva fatto Thiel, il rosario era la preghiera che il Papa raccomandava per

---

<sup>1224</sup> Thiel, Bernardo. Décima Octava Carta Pastoral. Publicación de la encíclica de León XII, sobre el Patrocinio de San José y de la Virgen Santísima. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 17 de octubre de 1889, p. 1.

<sup>1225</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral con motivo el mes del Rosario y del Centenario de la Medalla Milagrosa. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Castro. Thiel. Caja 5, San José, 1930.

<sup>1226</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el Divorcio, el Santo Rosario y la Obra de la Propagación de la Fe. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 1931.

<sup>1227</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el mes del Rosario, acerca de las instrucciones d la Encíclica “*Caritate Christi*” In: AHABAT, Cartas Pastorales de Castro. Thiel. Caja 5, San José, 1932.

combattere il male, rappresentato, per esempio dal protestantesimo e dalla teosofia.<sup>1228</sup> Castro esponeva che l'orazione del rosario era un modo di "compiacere" Dio perché, come diceva, citando da Tomás de Kempis, "*entre las alabanzas dirigidas a Dios, no hay ninguna tan santa como el Padre Nuestro, ninguna más dulce ni más agradable a los ángeles que el Ave María*".<sup>1229</sup> Inoltre, Castro ribadiva che il rosario era "*justamente escuela práctica y medio efficacísimo*" per accrescere l'amore nel "*corazón del hombre*" affinché desse i frutti sperati nel seno "*de la familia y de la sociedad*" per confutare il divorzio, ma anche per aiutare la diffusione della fede.<sup>1230</sup> L'arcivescovo di San José perseguiva tutti questi temi precisando che si trattava di idee del Sommo Pontefice secondo le indicazioni del magistero della Chiesa, come aveva spiegato Leone XIII nell'enciclica del 1892.<sup>1231</sup> L'unità di pensiero con il Papa era costante nelle pastorali di Castro che voleva dimostrare come nelle intenzioni del rosario vi fosse una preghiera speciale per il Papa. Per questo Castro consigliava questa preghiera una volta terminato il rosario: "*Que reduzca a la unidad de la Iglesia a los que yerran y atraiga a la luz del Evangelio a todos los fieles*".<sup>1232</sup>

Con il rosario si cercò di fare la stessa cosa che con San Giuseppe. Di nuovo, ci troviamo di fronte ad una devozione papale raccomandata per rimuovere i mali della società. I vescovi costaricani cercarono di infondere questa idea tra i fedeli, con l'intenzione di unire

---

<sup>1228</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el mes del Rosario In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 25 de setiembre de 1922, pp. 5-6.

<sup>1229</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el mes del Rosario In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 25 de setiembre de 1928, p. 4.

<sup>1230</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el divorcio, el Santo Rosario y la Obra de la Propagación de la Fe. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 22 de setiembre de 1931, pp. 4-7.

<sup>1231</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el divorcio, el Santo Rosario y la Obra de la Propagación de la Fe. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 22 de setiembre de 1931, p. 6.

<sup>1232</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el mes del Rosario, acerca de las instrucciones de la Encíclica "*Caritate Christi*". In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 20 de setiembre de 1932, p. 9.

il popolo al Papa e per dimostrare la forza della preghiera, in questo caso la preghiera devozionale al rosario.

Il caso del culto al Sacro Cuore fu un culto ancora più rappresentativo del mondo cattolico. Si trattava di una devozione del Papa che si scontrava con le teorie delle modernità. Come ben lo indica Menozzi nel suo libro, si trattava di una devozione che aveva caratteristiche filomonarchiche, controrivoluzionarie e che si scagliava contro il liberalismo e il socialismo. Inoltre, era un culto a favore della restaurazione sociale che proponeva Leone XIII e anche un elemento mediatore nella famiglia.<sup>1233</sup> Nel caso costaricano questa devozione si inserì con il vigore atteso da Roma, ma con caratteristiche differenti da quelle che si svilupparono nel “vecchio continente”. Ad esempio, nella lotta contro il liberalismo costaricano, Thiel non utilizzò mai questa devozione per attaccare l’ideologia nemica, tanto meno la presentò come un’alternativa al liberalismo.

Nel 1889 Mgr. Thiel pubblicò la sua diciannovesima lettera pastorale che aveva come tema principale la consacrazione al Sacro Cuore di tutte le famiglie. Il vescovo scrisse questa lettera influenzato dagli avvenimenti internazionali<sup>1234</sup> e dal suggerimento dell’Apostolato della Preghiera che chiedeva di consacrare le famiglie a questa devozione. Il documento inizia con alcuni dati che provano come il culto al Sacro Cuore non fosse una novità per il Costa Rica e neanche per l’America Centrale e per il Messico. Durante le sue visite pastorali Thiel, infatti, aveva trovato due altari dedicati a questo culto che datavano del secolo XVIII e che, prima del 1889, aveva constatato che quasi tutte le chiese possedevano un altare

---

<sup>1233</sup> D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001.

<sup>1234</sup> MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, p. 242.



dedicato al Sacro Cuore e questo grazie “á [sic] la iniciativa del inmortal Pio IX, á [sic] los esfuerzos de los Prelados que, como nuestro inolvidable antecesor, el Ilmo., Señor Llorente y Lafuente, de gran memoria profesaron una tierna devoción al Corazón de Salvador, arrastrando consigo á [sic] sus fieles pueblos.” Thiel affermò, inoltre, che le famiglie venivano consacrate al Cuore di Gesù per “consolidar el imperio del Corazón admirable de Jesucristo en las familias”. L’adorazione al Sacro Cuore non venne mai usata per criticare il modello di governo al potere in Costa Rica, ma piuttosto per rafforzare l’idea che la consacrazione era una questione spirituale al proporre che quell’atto era rivolto a “*toda la familia, padres, hijos y servidumbre se dediquen, se entreguen por medio de su cabeza, formalmente con suma eficacia y ardor al Divino Corazón de Jesús*”. Con questa affermazione, indirettamente, si consigliavano i fedeli di non abbandonare il pensiero cattolico. Thiel cercava, quindi, di rafforzare la proposta spirituale. Per lui la famiglia che si consacrava al Sacro Cuore doveva essere una famiglia che doveva manifestare con efficacia e ardore l’amore che aveva per Dio, che doveva lottare contro il peccato mortale, diventando così una famiglia cristiana che servisse da modello per tutte le altre.<sup>1235</sup> La lettera pastorale permette di dimostrare che l’intera adorazione faceva parte di un movimento internazionale, il quale aveva come epicentro Roma e la Francia. Tutte le famiglie che si fossero consacrate a questa devozione si sarebbero potute annotare in una lista che il direttore diocesano dell’Apostolato della Preghiera, il sacerdote Luis Hidalgo, avrebbe inviato successivamente “*al santuario de Paray-le-Monial en Francia, ... en el lugar en que por primera vez manifestó*

---

<sup>1235</sup> Thiel, Bernardo. Décima Novena Carta Pastoral. La consagración de las familias al Sagrado Corazón de Jesús. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 21 de noviembre de 1889, p. 4-5.

*el Señor los tesoros de su divino Corazón á la bienaventurada M. Alacoque*”. Alla fine del testo, Thiel dava le indicazioni di come eseguire l’atto di consacrazione.

Dopo questa lettera pastorale cominciarono ad apparire altri articoli sull’“El Eco Católico” sui temi della devozione, la festa e l’importanza del Sacro Cuore come adorazione proposta dal Papa. Ad esempio, nel 1890 venne pubblicato un articolo che parlava di questa celebrazione e della sua importanza per aver permesso ai fedeli di trovare l’amore e la tenerezza che solo il Cuore di Gesù poteva offrire; la cura al cuore malato dell’essere umano che a volte “*yerra por extravio ó [sic] por ignorancia*” e che con il conforto del Cuore di Gesù può trovare la liberazione dal male.<sup>1236</sup> Nel 1892 veniva data, come notizia importante, la benedizione di una cappella in onore al Sacro Cuore a Caracas, Venezuela. L’importanza della notizia era che la “*Capilla es el primer santuario que se dedica en Caracas al Sagrado Corazón de Jesús*”, grazie all’“*Apostolado de la Oración que cooperó activa y generosamente al esplendor de esta dedicación*”.<sup>1237</sup> La gerarchia della Chiesa cattolica costaricana dichiarò che il culto al Sacro Cuore era universale in un testo pubblicato il 28 maggio 1892 intitolato “*El Apostolado de la Oración*”. In questo documento si dava notizia della crescita in tutto il continente americano dei membri devoti al Sacro Cuore. In Colombia, quell’anno, si contavano 148.260 seguaci; in Guatemala (il direttore era il sacerdote Salvador Medrano) 3.000; in Honduras (il direttore era il prete dottor Leonardo Vigil) 600; in El Salvador (il direttore era il prete Gonzalo de Córdova) 12.000; in Nicaragua (il direttore era il prete José Antonio Lezcano) 15.000 e in Costa Rica (il direttore era il prete Luis Hidalgo)

---

<sup>1236</sup> «El Eco Católico», Fiesta y mes del Sagrado Corazón, San José, sábado 14 de junio de 1890. Año. III. Tomo. III. N° 123, pp. 196-197.

<sup>1237</sup> «El Eco Católico», Bendición de Capilla del Sagrado Corazón de Caracas, San José, sábado 21 de mayo de 1892. Año. V. Trim. II. N° 221, p. 152.

6.000, per un totale di 36.000 membri in tutta l'America Centrale. Questo testo, oltre a presentare la crescita dei devoti al Sacro Cuore che appartenevano all'Apostolato della Preghiera, aveva altri due scopi, quello di preparare i fedeli alla futura consacrazione della Diocesi di San José al Sacro Cuore che doveva avere luogo il 12 ottobre 1892 e quello di chiedere a tutti i preti di comunicare alle parrocchie le varie attività riguardanti il Sacro Cuore.<sup>1238</sup>

Nell'ambito della crescita della devozione al Cuore di Gesù, "El Eco Católico" pubblicò con gioia che "*el consejo municipal*" di Heredia aveva consacrato il Comune al Sacro Cuore di Gesù. Il Comune decretò:

1° Conságrase el Municipio del cantón de la Provincia de Heredia al Sacratísimo Corazón de Jesús. 2° Los miembros de esta Corporación y demás empleados de su dependencia tienen el deber de asistir todos los años el día del Sagrado Corazón de Jesús á [sic] la misa solemne que tendrá lugar en la Iglesia Parroquial, para implorar el triunfo de nuestra Santa Religión y la prosperidad moral y material del Municipio.<sup>1239</sup>

Nella pagina successiva gli incaricati del settimanale consideravano che il gesto del Comune di Heredia era uno dei più belli esempi di religiosità del Paese, perché era una di "*las enseñanzas de nuestra santa Religión*". Inoltre, affermavano che gli "*heredianos*" avevano interpretato "*fielmente los sentimientos del pueblo católico, que, hoy como al tiempo de su independencia de la madre Patria, conserva vivo deseo de que la República sea en*

---

<sup>1238</sup> «El Eco Católico», El Apostolado de la Oración, San José, sábado 28 de mayo de 1892. Año. V. Trim. II. N° 222, p. 154.

<sup>1239</sup> «El Eco Católico», Consagración de la Municipalidad de Heredia al Corazón de Jesús San José, sábado 16 de julio de 1892. Año. V. Trim. III. N° 228, p. 206.

*todo tiempo Católica, Apostólica, Romana*”.<sup>1240</sup> Il seguente passo per fortificare l’adorazione al Sacro Cuore fu la consacrazione della diocesi a questa devozione.

Il 25 settembre 1892, Mgr. Thiel, ricordava nella ventottesima lettera pastorale, che il 12 ottobre di quell’anno, nel corso della celebrazione del quarto centenario dell’arrivo di Cristoforo Colombo in America, si sarebbe consacrata la diocesi al Sacro Cuore di Gesù. Thiel muoveva questo passo ritenendolo un’eccellente abitudine, iniziata dal vescovo di Marsiglia nel 1720, quando consacrò quella diocesi per chiedere di debellare l’epidemia di colera. Questa usanza aveva già preso piede anche in America, ad esempio nel 1889, il vescovo del Nicaragua, Mgr. Ulloa y Larios aveva consacrato la sua diocesi, in 1874 Mgr. Checa e il presidente García Moreno consacrarono tutto l’Ecuador al Sacro Cuore. Per spiegare i motivi che l’avevano spinto a compiere quel gesto, Thiel citava Leone XIII, il quale indicava che non rimaneva altra garanzia che affidarsi “*á [sic] Jesucristo y ver en Él el mayor y más seguro medio de salvación*”. Il vescovo affermava che la consacrazione aveva un senso spirituale, perché la diocesi era la casa spirituale di tutti gli abitanti del Paese, dove i proprietari erano il vescovo e i sacerdoti che avevano deciso di dichiarare il “*Corazón de Jesús único dueño de esta casa*”.<sup>1241</sup> Infine, Thiel indicava che dopo la consacrazione era un obbligo di tutti, “*dedicarnos á [sic] los ejercicios propios del culto Divino al Corazón de Jesús... queremos recomendar nuevamente á [sic] todos los fieles el Apostolado de la Oración, tan fecundo en buenos resultados*”.<sup>1242</sup> La consacrazione ebbe luogo il 12 ottobre

---

<sup>1240</sup> «El Eco Católico», Interior. ¡Bello ejemplo! San José, sábado 16 de julio de 1892. Año. V. Trim. III. N° 228, p. 207.

<sup>1241</sup> Thiel, Bernardo. Vigésima Octava Carta Pastoral. Acerca de la consagración de la Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 25 de setiembre de 1892, pp. 5-6.

<sup>1242</sup> Thiel, Bernardo. Vigésima Octava Carta Pastoral. Acerca de la consagración de la Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 25 de setiembre de 1892, p. 7.

con una messa pontificale che cominciò alle 9 di mattina. Thiel, seguendo le istruzioni della Santa Sede, stabilì che “*para perpetuar la memoria de la consagración de La Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús, mandamos que se repita este acto cada año, el día de la festividad del Sagrado Corazón de Jesús, tanto en la Santa Iglesia Catedral como en cada una de las Iglesias parroquiales*”.<sup>1243</sup> A questo atto parteciparono tutte le autorità ecclesiali e civili del Paese. Nel 1899, Thiel consacrò al Cuore di Gesù i porti della Nazione, uno nei Caraibi, nella provincia di Limón e l'altro sul Pacifico, nella provincia di Puntarenas.

Durante il periodo episcopale di Stork la devozione fu propagata e incoraggiata dallo stesso vescovo. Ne sono esempio le diverse consacrazioni di parrocchie e villaggi al Cuore di Gesù, come nel caso del paesino d'Aserri che nel 1916 fu consacrato al Sacro Cuore di Gesù e a quello di Maria su insistenza del vescovo che premiò così la devozione del popolo “*aserriceño*”. Questo si vede nella seguente fotografia:

---

<sup>1243</sup>Thiel, Bernardo. Vigésima Octava Carta Pastoral. Acerca de la consagración de la Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons. Thiel. Caja 4, San José, 25 de setiembre de 1892, p. 12.

**Immagine # 35**  
**Consacrazione d'Aserri al Sacro Cuore di Gesù e Maria in 1916**



Fonte: Fotografia fatta da José Aurelio Sandí Morales.

Allo stesso modo la devozione di Mgr. Stork al Sacro Cuore era una costante in lui. Dimostrazione di questo sono le fotografie 2 e 3. La seconda è una immagine del Sacro Cuore che lui stesso aveva inviato a collocare nei giardini della curia di Sn José. La terza raffigura una processione in omaggio a questa devozione nel Seminario di San José; in questa immagine si vede anche Augustín Blessing che, tempo dopo, sarà il primo Vicario Apostolico di Limón. Delle due fotografie non si sa la data precisa, ma sono quasi certamente riferibili a dopo il 1904 e prima del 1920.

**Immagine # 36**

**Monsignor Stork davanti a un'immagine del Sacro Cuore nei giardini del Palazzo Episcopale di San José durante il suo episcopato**



Fonte: AHABAT, Monseñor Bernardo A. Thiel H. Sección: Fotografías, 7.

**Immagine # 37**

**Monsignor Stork e Agustín Blessing, rettore del Seminario di Costa Rica, in una processione in omaggio al Sacro Cuore dentro al seminario di San José**



Fonte: AHABAT, Monseñor Bernardo A. Thiel H. Sección: Fotografías, 260.

Anche Mgr. Rafael Otón Castro, arcivescovo di San José, stimolò la propagazione del culto al Sacro Cuore. Delle 17 lettere pastorali che scrisse, quattro furono destinate a questa devozione. Il suo primo atto importante in veste di arcivescovo, fu in occasione della celebrazione del centenario dell'indipendenza dell'America Centrale quando, nel 4 novembre 1921, consacrò l'Arcidiocesi al Sacro Cuore di Gesù. Castro affermò che il gesto gli era stato dettato dallo stesso Leone XIII, il quale agiva su ordine di Dio per sanare

la llaga capital de la sociedad moderna, el egoísmo: ese egoísmo que es la idolatría de sí mismo, o el culto de la propia sensualidad o del propio orgullo; ese egoísmo que substituye a Dios y poniéndose sobre la humanidad, todo lo refiere a sí, usurpa todo lo que pertenece a los derechos de Dios, de la Iglesia y del hombre individual y social; ese egoísmo, en fin que rompe todos los lazos de la vida social y cristiana, combatiendo a la vez la religión y la moral, la autoridad y la ley, la propiedad y la Familia.<sup>1244</sup>

Per l'occasione, ritenuta speciale dall'arcivescovo, venne creata una giunta organizzatrice delle attività. Questa era composta dalla parte più importante del clero dell'arcidiocesi ed era composta, tra gli altri, dai canonici Alejandro Porras, José Calderón e Trinidad de J. Araya, i parroci delle tre principali chiese della capitale; da Rosendo Valenciano “*del templo de la Merced*”; Mariano Zúñiga, “*del Carmen*”; Angel Álvarez, frate dominicano “*de la Dolorosa*” e dal sacerdote della Congregazione della Missione José Ohlemüller, Rettore del Seminario del Paese e “*Director Diocesano del Apostolado de la Oración*”. Per l'occasione, una processione sarebbe uscita dalla Cattedrale per recarsi al luogo dove si sarebbe celebrata la messa nel lato “*Norte de la Aduana Central*”, la cerimonia

---

<sup>1244</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral con motivo de la Solemne Consagración de la Arquidiócesis al Sagrado Corazón de Jesús y del Primer Centenario de la Independencia Nacional. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 7 de octubre de 1921, p. 5.



della consacrazione e “*la inauguración de los trabajos de una Iglesia Nacional dedicada al Sagrado Corazón de Jesús en aquella plaza*”.<sup>1245</sup> Nel successivo numero della rivista mensile si comunicò che la celebrazione del 4 novembre aveva lasciato “*profundos y gratísimos recuerdos en el ánimo de todos*” dove “*los jefes de los supremos poderes en ambos fueros, marcharon de acuerdo y con envidiable armonía*”. Inoltre, la rivista dava notizia che il presidente della Repubblica, Julio Acosta, conosciuto teosofo e di corrente liberale, “*no sólo contribuyó eficazmente a que se donara el terreno dedicado a la nueva construcción, sino que se portó caballerosamente, prestando los auxilios que el caso requería*”.<sup>1246</sup> Questo punto è importante per la presente ricerca. Dimostra, infatti, che la ferita tra la gerarchia cattolica e i liberali dopo il 1889, era sanata, ed era cominciato il periodo del rapporto cordiale. Ne sono dimostrazione le altre pastorali scritte da Castro sul Sacro Cuore e sulla sua devozione. L’arcivescovo, infatti, parlò solo di preghiera e di cambio spirituale dei cattolici, senza alcun accenno ideologico o di critiche contro il liberalismo o il socialismo.

Nella quarta lettera pastorale Castro fece pubblico il proprio pensiero sull’Apostolato della Preghiera e l’importanza della consacrazione che tutti dovevano al Sacro Cuore. Secondo l’arcivescovo, unirsi all’Apostolato era un’azione di buona fede sia dei membri della congregazione che del Paese, trattandosi di una “*palanca del mundo moral*”,<sup>1247</sup> la quale in Costa Rica avrebbe cominciato a dare i suoi frutti in poco tempo, visto che ben 25.000 persone erano iscritte nella lista della “*Secretaría del Consejo central del Apostolado*”.<sup>1248</sup>

<sup>1245</sup> «El Mensajero del Clero» Carta Circular, San José, octubre de 1921. Año XXXIII, N° 99, pp.1095-1096.

<sup>1246</sup> «El Mensajero del Clero» Día Memorable, San José, noviembre de 1921. Año XXXIII, N° 100, pp.1105-1106.

<sup>1247</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el Apostolado de la Oración y la Consagración al Sagrado Corazón de Jesús In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 23 de mayo de 1923, p. 3.

<sup>1248</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el Apostolado de la Oración y la Consagración al Sagrado Corazón de Jesús In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro Caja 5, San José, 23 de mayo de 1923, p. 4.

Per raccogliere tali frutti, Castro consigliava che nel mese di giugno tutti i preti e i fedeli dovessero, in nome del Sacro Cuore di Gesù, “*purificar las conciencias en el santo Sacramento de la Penitencia, y acercarse devotamente a recibir la sagrada Comunión; para que así santificados los corazones que van a consagrarse al Corazón Rey*”.<sup>1249</sup> Castro nelle sue lettere pastorali manifestava il suo amore per il Sacro Cuore senza mai scagliarsi contro il liberalismo e il socialismo. Solo nella lettera per il mese del rosario nel 1932, sulla “*Caritate Christi*” di Pio XI, denunciava che in Russia, Messico y Spagna erano in atto “*campañas del ateísmo y las sociedades secretas contra la Iglesia*”. Castro pensava che questi mali potessero vindersi se si seguivano le istruzioni che il Papa indicava nella “*Caritate Christi*”, dove si stabiliva di: 1) pregare il Sacro Cuore, 2) fare penitenza, 3) pregare ogni volta con maggiore devozione, 4) ascoltare il Papa, 5) partecipare con devozione e pietà alla messa, 6) supplicare, mediante il rosario e nel nome di Maria Madre di Dio e del Sacro Cuore, la cancellazione di ogni male.<sup>1250</sup> Tutto questo venne ripetuto nella lettera pastorale del 1933, dove Castro annunciava l’inizio dell’Anno santo per:

motivo del XIX Centenario de la Redención del mundo, advertía con justa razón que se trata de conmemorar no solo la muerte del Mártir Divino del Calvario, si no también todos aquellos otros grandes acontecimientos y misterios que están íntimamente unidos a la obra de la salvación humana, como la institución de la Divina Eucaristía, el Santo Sacrificio de la Misa, el Sacerdocio, la gloriosa Resurrección del Señor, la maternidad de la Virgen María para con

---

<sup>1249</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral sobre el Apostolado de la Oración y la Consagración al Sagrado Corazón de Jesús In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro Caja 5, San José, 23 de mayo de 1923, p. 8.

<sup>1250</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral con motivo del Mes del Rosario, acerca de las instrucciones de la Encíclica “*Caritate Christi*”. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 20 de setiembre de 1932, pp. 4-8.

todos los hombres en el orden de la gracia y la promulgación solemne de la Iglesia en el día de Pentecostés.<sup>1251</sup>

Inoltre, l'arcivescovo commentava che l'oggetto della celebrazione di quell'Anno santo -come promuovere, cioè, la vera devozione al Sacro Cuore- si doveva alla sollecitudine del Papa. Queste azioni erano le più propizie per migliorare la situazione della società del tempo, la quale si caratterizzava per "*la falta de honradez*" e le costanti notizie di "*robos, desfalcos, estafas, engaños, ardides de mala ley y de pésima conciencia contra los bienes del prójimo o contra los bienes del Estado que son los de todos los ciudadanos*".<sup>1252</sup> Quest'ultimo esempio mostra chiaramente che gli attacchi di Castro, quando parlava del Sacro Cuore, erano riferiti in maniera generica contro i mali del mondo. L'arcivescovo non fece commenti su un pensiero filosofico in particolare o un modello di governo specifico. I suoi giudizi erano sempre generici e su indicazione dei papi, il cui scopo era quello di estendere la devozione a questo culto.

Si è visto, dunque, come i vescovi cercassero di rafforzare la devozione al Sacro Cuore, in quanto rimedio contro i mali del mondo, secondo l'interpretazione dei diversi papi. Si è visto anche come questa devozione era vissuta in Costa Rica. Chi scrive ha trovato ancora oggi nelle case o nelle automobili di persone devote l'immagine del Sacro Cuore. Nello studio di Menozzi si parla anche della diffusione del Sacro Cuore nelle famiglie.<sup>1253</sup> L'autore afferma che questo atto è stato di uso comune in America Latina,<sup>1254</sup> ragion per cui, lo

---

<sup>1251</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral Sobre el Centenario de la Redención Humana y la devoción verdadera al Corazón de Jesús. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 27 de mayo de 1933, p. 3.

<sup>1252</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral Sobre el Centenario de la Redención Humana y la devoción verdadera al Corazón de Jesús. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 27 de mayo de 1933, p. 12.

<sup>1253</sup> MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, p. 255.

<sup>1254</sup> MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, p. 256.

scrivente ha realizzato un piccolo sondaggio sul Sacro Cuore con interviste a persone anziane. Le persone intervistate sono state: Lourdes Fallas Barboza,<sup>1255</sup> di 96 anni, nata nel 1921; Hilda Maria Fallas García,<sup>1256</sup> 89 anni, nata nel 1928; Olga Corrales Corrales,<sup>1257</sup> 81 anni, nata nel 1936; Vénor Rojas Contreras,<sup>1258</sup> prete dell'ordine dei Predicatori, di 79 anni, nato nel 1938 e Luis Diego Sáenz Salazar,<sup>1259</sup> sacerdote diocesano di 71 anni, nato nel 1946. Tutti hanno riferito che la devozione al Sacro Cuore era profonda, al punto che molte persone dedicavano i loro figli a questa adorazione mediante l'aggiunta di “*del Corazón de Jesús*” al nome di battesimo. Per confermare questo dato si è fatto ricerca all'archivio dell'arcidiocesi di San José, dal momento che tutti gli intervistati avevano indicato che quando una persona si chiamava, ad esempio “Carlos de Jesús”, era perché i suoi genitori avevano deciso di dedicare il figlio al Sacro Cuore. Questo tipo di estensione nel nome si è trovato varie volte, sia per uomini che per donne, come nel caso di Fernando del Corazón de Jesús Lorenzo Brenes, figlio di Juan Vicente Lorenzo y Rosalía Brenes.<sup>1260</sup> Un'altra tradizione che si riferisce alla festa del Sacro Cuore era che la maggioranza degli uomini che si chiamavano “*Jesús*” venivano incaricati di organizzare nella parrocchia l'omaggio a questo culto attraverso musica, processione, fuochi di artificio. Inoltre, gli intervistati hanno ricordato che nel mese di giugno varie piccole immagini del Sacro Cuore venivano portate di casa in casa, per una sosta di un giorno nella famiglia che le avrebbe adorate. Infine, tutti hanno ricordato che la diffusione dell'immagine del Cuore di Gesù nelle famiglie era una pratica molto

---

<sup>1255</sup> Lourdes Fallas Barboza, intervista svolta domenica 24 giugno 2014, alle 8:30 a.m., ad Aserri Centro.

<sup>1256</sup> Hilda Fallas García, intervista svolta martedì 10 giugno 2014, alle 14:00 p.m., ad Aserri Centro.

<sup>1257</sup> Olga Corrales Corrales, intervista svolta martedì 8 luglio 2014, alle 11:00 a.m., ad Aserri Centro.

<sup>1258</sup> Vénor Rojas Contreras, intervista svolta mercoledì 23 luglio 2014, alle 9:30 a.m., a San José Centro

<sup>1259</sup> Luis Diego Sáenz Salazar, intervista svolta domenica 8 giugno 2014, alle 10:30 a.m., a Sagrada Familia, San José.

<sup>1260</sup> AHABAT, Libros Sacramentales, Confirmas de San José 17, Confirmado el 1 de octubre de 1919. Libro 17, asiento 87.

comune. Secondo la loro testimonianza, il cerimoniale di consacrazione della famiglia al Sacro Cuore si svolgeva in questa maniera: si preparava un altare nella casa che ospitava l'immagine, la quale era poi presa in affidamento dal sacerdote che la portava all'esterno e organizzava una piccola processione insieme alla famiglia e agli invitati, fino al luogo dove era stato innalzato l'altare. Qui il sacerdote benediceva l'immagine e quindi si procedeva all'orazione del rosario o di un'altra preghiera per l'intercessione del Sacro Cuore per il bene della famiglia, del mondo e per la protezione del Papa. In queste testimonianze risulta una differenza da quanto descritto da Menozzi nel suo lavoro, dato che tutti hanno sostenuto che questo atto si verificava solo una volta e non tutti gli anni.

Oltre a questa informazione, nell'archivio storico della Diocesi di Alajuela si sono trovate altre informazioni che indicano la maniera in cui i fedeli vivevano questa devozione così popolare. Una delle più emblematiche è rappresentata da un telegramma inviato da Liberia, nella provincia del Guanacaste nel Pacifico Nord, con data del 4 maggio 1930. Il governatore politico del villaggio scrive che nella sua casa, il prete Fray Gregorio “*ha entronizado hoy... el Sagrado Corazón de Jesús*”, attività che venne accompagnata da 500 persone, oltre a 250 bambini che avevano fatto la prima comunione.<sup>1261</sup> Nello stesso archivio risulta che anche un'istituzione pubblica aveva accolto la devozione del Sacro Cuore. Il 12 novembre 1932, scriveva il francescano cappuccino Dionisio di Llorens, che il seguente 27 novembre si sarebbe realizzata, dopo tre giorni di esercizi spirituali, “*la Entronización del Sagrado Corazón de Jesús*” nel carcere più importante del Costa Rica, che in quel periodo

---

<sup>1261</sup> AEDA. Fondo Monseñor Monestel, 1930. Documentos recibidos. Liberia, 4 de mayo de 1930. N° de documento 000301100257.

era il presidio di “*San Lucas*”, in un’isola situata nel “*Golfo de Nicoya*” nell’Oceano Pacifico e che ecclesialmente era curata dal parroco di Puntarenas.<sup>1262</sup>

Questi esempi sono una dimostrazione che la devozione al Sacro Cuore in Costa Rica non venne utilizzata per attaccare il governo liberale della Repubblica. Come si era visto in altre parti del mondo cattolico, l’immagine fu intronizzata nella casa del governatore di un villaggio e nel carcere più importante del Paese. Inoltre, il giorno in cui l’Arcidiocesi di San José fu consacrata alla devozione, il Presidente della nazione, da tutti conosciuto come teosofo e liberale, si presentò alla celebrazione. Questo ratifica l’ipotesi qui proposta, ossia che in Costa Rica non vi fu una reale separazione tra lo Stato e la Chiesa, per cui in questo periodo di studio non esistettero né uno Stato laico né una società secolarizzata. Con la messa in pratica dell’enciclica papale che stabiliva la festa di Cristo Re, la stessa gerarchia cattolica costaricana riconobbe che in Costa Rica il laicismo non aveva trovato tanti adepti al punto da essere ritenuto base dello Stato.

Nel 1925, papa Pio XI mediante l’enciclica “*Quas Primas*” aveva stabilito la festa di Cristo Re. Il 21 ottobre 1926, Mgr. Castro, scrisse una lettera pastorale, non per comunicare l’enciclica, perché la medesima era stata pubblicata in “*El Mensajero del Clero*” nel marzo 1926, affinché i sacerdoti la leggessero ai fedeli, bensì, per ricordare che la festa si sarebbe tenuta per la prima volta la domenica anteriore l’inizio dell’avvento. Inoltre, si comunicava ai sacerdoti e ai fedeli che la celebrazione rispondeva a diversi motivi, tra cui la regalità di Cristo, tema caro al Papa, che chiedeva ai fedeli di ricordare il Messia e di dargli il giusto posto che doveva ricoprire nella società. Castro citò e parafrasò a proposito il Papa diverse

---

<sup>1262</sup> AEDA. Fondo Monseñor Monestel, 1932. Documentos recibidos. Puntarenas, 12 de noviembre de 1932. N° de documento 0003011202106.

volte, come quando dichiarò che la causa di ogni male risiedeva nel fatto di aver voluto rimuovere “*la piedra angular de la sociedad humana, Jesucristo*”. Si chiedeva, quindi, di ristabilire Gesù Cristo nel luogo che doveva occupare nella famiglia, nei popoli e nelle nazioni, perché solo così si poteva aggiungere a “*la paz de Cristo en el Reino de Cristo*”. Castro utilizzò l’enciclica papale per rafforzare l’idea della regalità di Cristo, così come le citazioni dell’Antico e Nuovo Testamento riferite da Papa Ratti, servirono per completare la sezione dell’enciclica sul campo spirituale. Ci fu un tema che il Papa sviluppò<sup>1263</sup> e che, in maniera particolare, il prelato di San José non riprese, trattandosi di un attacco contro il moderno laicismo. Castro preferì soprassedere perché era consapevole che in Costa Rica, con i liberali al potere, non era il caso di propagare idee che potevano allontanare la Chiesa dallo Stato. In Costa Rica, caso straordinario, l’unità tra le due istituzioni permetteva di festeggiare le feste del Sacro Cuore e del medesimo Cristo Re senza complicazioni di sorta. Si possono trovare anche altri esempi, come quello già citato sulla consacrazione dell’Arcidiocesi di San José al Sacro Cuore, con la partecipazione dei poteri della Repubblica alla celebrazione. Il Presidente, in questo caso, si disse anche d’accordo a donare il terreno per la costruzione della chiesa in onore della devozione del Cuore di Gesù.<sup>1264</sup> Successivamente, in quello stesso 1926, il presidente liberale Ricardo Jiménez partecipò attivamente all’incoronazione della Vergine degli Angeli, Patrona del Costa Rica. Castro non aveva quindi motivi di parlare di

---

<sup>1263</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral con motivo de la Festividad en honor de Cristo Rey. In: AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Castro. Caja 5, San José, 21 de octubre de 1926, pp. 4-7.

<sup>1264</sup> Nel caso del Costa Rica è particolare che anche i protestanti donassero del denaro per la devozione del Sacro Cuore. Nel numero di settembre del 1922 si comunicava che Mainor C. Keith, capo della “Compañía bananera” e di una parte della ferrovia e dei treni del Paese, e la moglie Cristina Castro, (cattolica, figlia di José María Castro Madriz, ex-presidente della Repubblica e uomo che ci aveva messo del suo per l’espulsione di Thiel dal Costa Rica), regalarono un terreno per l’edificazione della chiesa in un’area di più di “600 varas cuadradas” del valore “*actual de 60.000 dólares*”. Senza dubbio, questa donazione fu voluta da Cristina Castro, però non può essere vista come un fatto strano perché Keith aiutò molte volte la Chiesa cattolica, la sua gerarchia e perfino piccole parrocchie con diverse donazioni. L’articolo finiva indicando che: “*¡El Sagrado Corazón de Jesús ha de recompensar con favores divinos a los estimables y generosos esposos Keith-Castro!*”. In: «El Mensajero del Clero», Notas, San José, setiembre de 1922. Año XXXIV. N°8, pp. 190-191.

laicismo e per questa ragione le sue lettere pastorali sul Sacro Cuore o sullo stesso Cristo Re, toccavano solo temi spirituali. L'arcivescovo ricordava che le devozioni rispondevano a un mandato superiore, che era quello del Papa. Castro fu molto chiaro nell'indicare che *“Recordamos y exhortamos a todos nuestros amados Párrocos y sacerdotes a realizar los anhelos del Padre Santo, a fin de que las manifestaciones de homenaje a Cristo Rey, en este año y en los subsiguientes, correspondan a la fe y piedad de los fieles de esta Arquidiócesis”*.<sup>1265</sup> Il successo delle devozioni si deve proprio a questo punto, all'essere presentate al popolo dei fedeli come delle adorazioni incoraggiate dal Papa, per il bene di tutti e in special modo, per il bene della società.

Infine, a dimostrazione di come i fedeli costaricani, la gerarchia cattolica del Paese e anche il potere civile accettassero la devozione al Cristo Re, nel 1932 vennero iniziati i lavori di un monumento dedicato a questa adorazione. In quell'opportunità il Vicario Apostolico di Limón, il lazzarista Agustín Blessing e l'arcivescovo di San José, Mgr. Castro decisero di costruire *“un monumento en el lugar histórico de Ochomogo [montagna che fa la divisione tra il “Valle Central Occidental” e il “Valle Centra Oriental”], donde una simple crucecita, deteriorada por la acción del tiempo, conmemoraba la fe de la Nación al Rey del Universo”*. L'idea era che il monumento dimostrasse *“la fe y devoción que el pueblo de Costa Rica profesa al Señor de Cielo y Tierra, al Rey de Reyes, al Rey del Universo entero”* (Vedere l'immagine # 39). L'articolo, pubblicato nel 1931, informava che l'opera aveva un valore di 41.000 “colones”, dei quali ne erano stati raccolti solo 19.200. Per conseguire i 21.800

---

<sup>1265</sup> Castro, Rafael. Carta Pastoral con motivo de la Festividad en honor de Cristo Rey. In: AHABAT, Fondos Antiguos, Cartas Pastorales de Mons Castro Caja 5, San José, 21 de octubre de 1926, pp. 8-9.



“*colones*” mancanti, ci si aspettava tutto l’aiuto dei costaricani.<sup>1266</sup> Un anno dopo, il 15 maggio, si comunicava che il 22 maggio si sarebbe tenuta l’inaugurazione del monumento alla presenza delle autorità ecclesiastiche e civili del Paese. L’opera raffigurava una statua in bronzo di 4 metri di altezza, su una base di 10 metri, creata in “*uno de los más acreditados talleres de Europa*”.<sup>1267</sup> Sull’“*El Eco Católico*” del 29 maggio 1932 veniva data la notizia che l’atto solenne d’inaugurazione si era compiuto in tutta la sua totalità, alla presenza delle autorità ecclesiastiche e civili, tra cui il signor “*Presidente del Congreso Lic. Arturo Volio*”.<sup>1268</sup> Di nuovo, popolo, Chiesa e Stato si trovavano uniti nel nome di una devozione voluta dal Papa, sotto la protezione di Cristo Re. Le adorazioni, quindi, appaiono come un bene per la società, al punto di trasformarsi, con il passare del tempo, in un sentimento rappresentativo della società costaricana. Ne è dimostrazione l’obolo di San Pietro, che si analizzerà qui di seguito, nell’ultima parte di questo capitolo.

---

<sup>1266</sup> «*El Eco Católico*», Monumento a Cristo Rey en el Alto de Ochomogo, San José, sábado 10 de mayo de 1931. Año. I. N° 2, p. 31.

<sup>1267</sup> «*El Eco Católico*» Algunos detalles del Monumento a Cristo Rey, que se levanta en Alto de Ochomogo, San José, sábado 15 de mayo de 1932. Año. II. N° 3, pp. 44-45.

<sup>1268</sup> «*El Eco Católico*», La inauguración del monumento a Cristo Rey en Ochomogo. Monumento a Cristo Rey en el Alto de Ochomogo, San José, sábado 29 de mayo de 1932. Año. II. N° 3, pp. 44-45.

**Immagine # 38**  
**Monumento a Cristo Re, eretto nel 1932 sul Monte Ochomogo in Cartago**



Fonte: Fotografia presa da José Aurelio Sandí Morales.<sup>1269</sup>

<sup>1269</sup> Lo stato nel presente di questo monumento è il completo abbandono da tutti, al punto che per salire dove si trova si deve passare per diversi ostacoli.

### 3.2.3 L'obolo di San Pietro e l'unione tra i fedeli e la carità del Santo Padre

Come si sa, dopo la perdita progressiva dei poteri temporali del Papa, si manifestò una “crisi” economica, che obbligò il Vicario di Cristo a chiedere fondi ai fedeli. Il processo si realizzò grazie alla romanizzazione non solo del clero, ma dei devoti, che cominciarono a vedere nel Papa una figura vicina a loro, la cui presenza si poteva “trovare” in tutte le parrocchie. Per questo motivo, si cominciò ad affermare che “*il primo dovere dei cristiani, offrire con i loro soldi un aiuto economico al papa*” per soddisfare i suoi bisogni.<sup>1270</sup> Questa collaborazione economica prese il nome di “obolo di San Pietro” oppure di “denaro di San Pietro”. I cattolici costaricani parteciparono con coinvolgimento all’invito e inviarono il denaro al Sommo Pontefice. L’intera operazione si trasformò in una dimostrazione tangibile di adesione, unità e aiuto di questo popolo al Vicario di Cristo. In questo breve paragrafo non c’è molto da aggiungere a quanto già detto. Tre esempi dimostrano chiaramente come i cattolici del Costa Rica fossero disposti ad aiutare il Papa, sia per l’obbedienza che gli dovevano, sia per la sollecitudine degli stessi vescovi -Thiel, Stork e Castro-. Lo stesso processo avvenne nella diocesi di Alajuela dove la richiesta dell’obolo incontrò nei fedeli una risposta affermativa.

La seguente tabella riporta il prospetto inviato da Mgr. Giuseppe Fietta del denaro raccolto in America Centrale nel 1929 e che dimostra la collaborazione del popolo costaricano.

---

<sup>1270</sup> RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da San Pietro a Giovanni Paolo II*, pp. 343-344.

**Tabella #25**  
**Denaro inviato all'Obolo di San Pietro dai Paesi dell'America Centrale nel 1929**

Paese	Diocesi	Lettere	Obolo
Panama	Arcidiocesi di Panamá	9	(dollari) \$ 300
	Vicariato del Darién	4	(dollari) \$ 80
Costa Rica	Arcidiocesi di San José	19	(dollari) \$ 444
	Vicariato di Limón	2	(dollari) \$ 50
Nicaragua	Arcidiocesi di Managua	43	(dollari) \$ 263,90
	Diocesi di Leon	15	(dollari) \$ 197,30
	Diocesi di Granada	6	(dollari) \$ 50
	Diocesi di Matagalpa	18	(dollari) \$ 51,50
	Vicariato di Bluefields	2	(dollari) \$ 16
Honduras	Arcidiocesi di Tegucigalpa	4	(dollari) \$ 6
	Diocesi di S. Rosa de Copán	1	(dollari) \$ 5
	Vicariato di S. Pedro Sula	4	(dollari) \$ 10
El Salvador	Arcidiocesi di San Salvador	33	(dollari) \$ 400,20
	Diocesi de Santa Ana	30	(dollari) \$ 258
	Diocesi di San Miguel	14	(dollari) \$ 54,10
Guatemala	Arcidiocesi di Guatemala	29	(dollari) \$ 180
<b>TOTALE DI \$</b>			<b>(dollari) \$ 2366</b>

Fonti: Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita) F. 204. Elaborazione propria.

I dati sul Costa Rica possono considerarsi molto rappresentativi, perché indicano come l'aiuto economico al Papa fosse generale. Limón era un vicariato apostolico che dipendeva da Propaganda Fide, perché non aveva un numero sufficiente di fedeli necessari per mantenere vescovo e sacerdoti. Tuttavia, dimostrò ugualmente la sua fedeltà al Papa con

l'invio di una discreta somma di denaro. L'Arcidiocesi di San José, invece, fu quella che donò il maggior numero di fondi, un dato che in questo caso non dimostra una maggiore fedeltà al Papa, ma che prova che i costaricani erano disposti a donare denari quando il Santo Padre si trovava in difficoltà.

Nel 1930 il vescovo di Alajuela<sup>1271</sup> inviava una lettera all'Internunzio, Mgr. Fietta per indicargli quale fosse la somma che veniva inviata al Santo Padre per il biennio 1928-1929. Il vescovo comunicava all'Internunzio che era pronto ad inviare al Papa, a favore dell'Obolo di San Pietro, 382,20 colones, sottolineando che il contributo veniva offerto molto volentieri per essere di aiuto al Santo Padre.<sup>1272</sup>

L'ultima dimostrazione di questa collaborazione, è rappresentata dalla lettera di ringraziamento da parte della Segreteria di Stato della Santa Sede, inviata nel 1940 al vescovo di Alajuela, Mgr. Víctor Sanabria. Questa lettera non rientra nel nostro periodo di studio, ma si è introdotta nel testo perché è molto significativa visto che dimostra che, con il passare degli anni, la popolazione continuava a collaborare con il Papa per coprire le sue necessità. In quella circostanza il cardinale Maglione informava Sanabria che il Santo Padre ringraziava per l'invio del denaro fatto dalla diocesi di Alajuela e che, per quell'offerta, inviava la sua Benedizione Apostolica al popolo, ai sacerdoti e al vescovo di quella diocesi.<sup>1273</sup> Questi esempi dimostrano che l'unità con il Papa era un fatto concreto nel caso costaricano e che il processo di romanizzazione del clero e dei fedeli si era compiuto nella sua totalità.

---

<sup>1271</sup> Nel 1926 il vescovo Monestel inviava la stessa informazione, però questa volta il denaro inviato era di 250.10 colones. In: ASV-ANAC 1922-1923. Fascicolo 36. Diocesi di Alajuela (Costa Rica). F. 56v.

<sup>1272</sup> ASV-ANAC 1922-1923. Fascicolo 36. Diocesi di Alajuela (Costa Rica). F. 89.

<sup>1273</sup> AEDA. Fondo Monseñor Sanabria, 1940. Documentos recibidos. Roma, 6 de febrero de 1940. N° de documento 0003011202106.

#### 4. Conclusioni

Il presente capitolo ha dimostrato che, nel caso del Costa Rica, il processo di romanizzazione si compì nella sua totalità. I vescovi furono sempre in accordo con Roma, nel rispetto del Papa. Le disposizioni giunte dalla Santa Sede vennero adempiute, riguardassero queste indicazioni su come governare la diocesi, diffondere e difendere il pensiero sociale oppure religioso del Santo Padre. Il processo venne rafforzato mediante la difesa del potere spirituale del Papa, il quale poteva e doveva fare quanto Cristo aveva insegnato, in quanto fondatore della Chiesa. Il potere lasciato a San Pietro e ai suoi successori si perpetuava e da Roma si fortificò l'idea che Pietro viveva ancora nella persona del suo legittimo successore, che aveva il compito di inviare ad altre terre i pastori per la ricerca e la cura dei fedeli. In queste nuove terre i vescovi, seguendo il proprio giudizio, avrebbero ordinato altri sacerdoti, delegati a tenere il rapporto diretto con i fedeli, a cui veniva indicato quale fosse il modo di trovare la salvezza. I credenti venivano anche educati alla preghiera e all'obbedienza alle autorità ecclesiastiche.

L'obbedienza e l'adesione al Papa furono il centro principale di questo processo. Tutti i vescovi, come si è visto, approfittarono di ogni spazio e opportunità per dimostrare la loro obbedienza e fedeltà al Pontefice, una condizione che doveva essere seguita da tutti, sacerdoti e fedeli. I comandamenti del Papa erano gli stessi dati da Dio che parlava per mezzo di lui; quindi, essere obbedienti al Papa era esserlo a Cristo che aveva obbedito a Dio, suo Padre, durante il suo periodo in terra.

I principali mezzi adoperati per romanizzare il clero e i credenti furono quasi gli stessi, con un grande uso dei mezzi di informazione. Pubblicare articoli su giornali e riviste, lettere

pastorali e attività che mostravano il Papa come una persona vicina a tutti, dava l'occasione di presentarlo come un uomo saggio e santo. La romanizzazione del clero si avvalse, inoltre, dell'opera di quei sacerdoti che furono inviati a Roma non solo a studiare, ma a far crescere il loro amore e la loro unità nei confronti del Papa, il papato e la Santa Sede. Al loro ritorno in patria divennero membri importanti nel processo di romanizzazione dei colleghi e dei fedeli, attraverso differenti attività. Ne sono dimostrazione la realizzazione del Concilio Plenario Latino Americano nei sinodi del 1910 e del 1924 e le celebrazioni delle feste religiose che avevano come tema le devozioni papali.

Roma era consapevole che il clero costaricano nella sua maggioranza si era romanizzato, al punto che, durante il nostro periodo di studio, lo utilizzò per sviluppare compiti ecclesiali in America Centrale. La Santa Sede, quando indicava un candidato per la dignità di vescovo oppure altre carica ecclesiale, si faceva guidare dal proprio giudizio sul sacerdote in questione, di cui conosceva il comportamento, il grado di unità e di obbedienza al Papa. Da qui le scelte di Monestel, Castro, Volio e Rojas per svolgere funzioni pastorali nella regione, perché da Roma venivano considerati fidati

Infine, dopo il 1850, soprattutto nel periodo posteriore al 1880, aumentò il sentimento di unione, adesione e vicinanza dei fedeli costaricani verso il Papa. Il lavoro svolto dai vescovi e dal clero per fare crescere questo sentimento verso il Vicario di Cristo diede ottimi risultati. I cattolici costaricani risposero con entusiasmo alle celebrazioni delle feste per le devozioni papali. Ne è dimostrazione il fatto che esista ancora oggi una devozione forte per il Sacro Cuore di Gesù. La gente considerava realmente il Papa come un uomo saggio che voleva fare solo del bene, nonché come un uomo santo che cercava di avvicinare alla santità anche i fedeli. I credenti del Costa Rica rispondevano con affetto alle sollecitudini del Papa

e parteciparono con trasporto all'iniziativa dell'obolo di San Pietro. In sintesi, come si è già detto, il processo di romanizzazione in Costa Rica si realizzò con successo sia nel clero sia tra i fedeli. Per dimostrarlo si vedranno in un paragrafo del seguente capitolo i rapporti diplomatici tra la Santa Sede e il governo del Costa Rica, specialmente dove si spiegherà come era visto e percepito il rappresentante del Papa in queste terre.



## **VIII Capitolo: I rapporti diplomatici fra il Costa Rica e la Santa Sede (1870-1936): gli inviati papali e la loro opera nella regione**

### **1. Introduzione**

Nell'VIII e ultimo capitolo di questa ricerca dottorale l'argomento principale riguarderà lo studio del rapporto diplomatico-religioso tra il Costa Rica e la Santa Sede dal 1870 al 1936, con particolare riferimento al periodo compreso tra il 1908, anno di arrivo del primo delegato apostolico con compiti diplomatici, e il 1936, ultimo anno preso qui in esame. Inoltre, si analizzeranno le relazioni tra la Santa Sede e gli altri governi dell'area, visto che il delegato pontificio che risiedeva in Costa Rica fu per lungo tempo anche il rappresentante del Papa per tutta la regione.

I punti da svolgersi sono i seguenti: 1) perché la Santa Sede scelse il Costa Rica come luogo di residenza del suo inviato, per la rappresentanza non solo in questa nazione, ma per tutta la regione centroamericana; 2) come si svilupparono i rapporti diplomatici tra l'inviato papale e gli stati centroamericani; 3) quali furono le principali attività svolte dagli inviati papali, tanto nel campo politico, che sociale e religioso, in Costa Rica e nei diversi Paesi della regione; 4) quale era la percezione che avevano i fedeli centroamericani della figura e l'operato dell'inviato papale. Nella prima parte verranno prese in esame le ragioni per cui il Costa Rica venne scelto come sede della delegazione apostolica. Si valuta ad esempio se i suoi abitanti erano considerati i più "credenti" della regione, quali erano le caratteristiche del suo governo filoliberal e l'influenza nella regione del Guatemala, che sul piano diplomatico ospitava le principali legazioni in America Centrale. Per questa ragione sorge la domanda: perché venne scelto il Costa Rica invece del Guatemala, che cosa offriva questo Paese

affinché la Santa Sede determinasse che doveva essere la sede del suo inviato diplomatico? All'interno di questo punto si approfondirà propriamente il ruolo svolto dal primo delegato apostolico, Mgr. Cagliero, personaggio a cui bisogna attribuire il progetto di instaurare e mantenere relazioni con quasi tutti gli stati, così come di consolidare l'idea che un inviato del Pontefice doveva affrontare non solo temi religiosi, ma doveva intervenire anche su temi politici, sociali, militari, tra i tanti argomenti della politica internazionale.

Il secondo e terzo tema da svolgere riguarda gli incarichi, i compiti e gli scopi indicati agli inviati pontifici. Il principale di questi era quello di rafforzare l'unione diplomatica tra la Santa Sede e i Paesi della zona. Vi erano, inoltre, altre mansioni, tra cui quella importante di inviare costantemente a Roma le relazioni sulla situazione religiosa e socio-politica della regione. Tutti i rappresentanti del Papa nella regione, inviarono, tra il 1908 e il 1936, rapporti religiosi e sociali che analizzavano la realtà dell'area centroamericana. Infine, si esaminerà la creazione delle Province Ecclesiali della regione, con uno speciale approfondimento del caso del Costa Rica, compito che Roma affidò specialmente ai Mgr. Cagliero e Marengo. La scelta di studiare a fondo il caso del Costa Rica si deve alla posizione del vescovo Stork, alle ambizioni di certi preti e alle esigenze del governo civile. Studiare la creazione delle Province Ecclesiali diventa importante perché esse rappresentarono un evento non solo religioso ma anche politico, che agì per rafforzare l'unione diplomatica tra la Santa Sede e il Costa Rica. Infine, si vuole analizzare lo sfondo dei documenti inviati a Roma sulla realtà socio-politica e religiosa.

L'ultima parte di questo capitolo analizza la condotta dei fedeli nei confronti del rappresentante del Papa. Molti lo concepivano come il Papa stesso, per il potere conferitogli dal Pontefice mediante la delega. Si esaminerà come questo personaggio era considerato dalla

maggioranza della popolazione della regione, grazie all'ausilio di diverse fonti come gli articoli dei giornali dell'epoca che raccontavano come era ricevuto e visto il rappresentante, così come le relazioni dei delegati e le lettere inviate dai devoti. Questo punto dimostra il consolidamento del processo di romanizzazione dei cattolici centroamericani, i quali sentivano una forte unione con il Papa, unione che si vedeva riflessa nella persona del suo inviato. Il ruolo del delegato era duplice, perché oltre alla funzione diplomatico-politica, ne possedeva una anche religiosa, che si occupava dello stato della religione nelle repubbliche dove era forte la presenza cattolica.

Prima di tutto si ritiene necessario dare una spiegazione di quello che era un delegato apostolico, un internunzio e un nunzio apostolico, perché dal 1908 al 1936 questi titoli furono utilizzati in diversi momenti da parte degli inviati del Papa nella regione. Ad esempio tra il 1850 e il 1915, il titolo del rappresentante del Papa nella regione era quello di “Delegato Apostolico”, poi dal 1917 al 1933, i rappresentanti pontifici presero il nome di “Internunzio Apostolico” e, infine, dal 1933 al 1936 il titolo fu di “Nunzio Apostolico”. Si deve chiarire che in questa sede si studieranno propriamente coloro che risiedettero nella regione svolgendo compiti diplomatici e religiosi e che furono coloro che arrivarono dopo il 1908. Questi rappresentanti si presentarono esibendo diversi titoli e incarichi, ad esempio Mgr. Giovanni Cagliero giunse con il titolo di “*Delegato Apostolico di Costa Rica*”,<sup>1274</sup> e con il compito di essere riconosciuto da Honduras e Nicaragua con la stessa qualifica. Invece, Mgr. Giovanni Marengo sbarcò in queste terre con i titoli di “*Internunzio Apostolico presso le Repubbliche di Costa Rica, Honduras e Nicaragua e Delegato Apostolico per quelle di*

---

<sup>1274</sup> ASV.SS-ANAC. 1908 (1918-1920). Fascicolo 1. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Cagliero. F. 77.

*Guatemala e S. Salvador nell'America Centrale*”<sup>1275</sup>, mentre successivamente Mgr. Angelo Rotta fu “*Internunzio Apostolico*” per Costa Rica, Honduras, Nicaragua, El Salvador e Panama, anche se in questa ultima repubblica solo dopo il 1923.<sup>1276</sup> Con questo titolo arrivò anche Mgr. Giuseppe Fietta, che come Rotta non aveva una qualifica specifica per il Guatemala. Entrambi operarono in questo Paese in veste di delegati apostolici.<sup>1277</sup> Infine, Mgr. Carlo Chiarlo sbarcò con il titolo di Internunzio Apostolico per tutte le repubbliche della regione meno che per il Guatemala, dove fu Delegato Apostolico. Chiarlo, nel 1933, quando venne divisa in due l’Internunziatura per l’America Centrale, diventò Nunzio Apostolico per Costa Rica, Panamá e Nicaragua, mentre Mgr. Alberto Levame, fu nominato Nunzio di Honduras ed El Salvador e Delegato Apostolico del Guatemala.<sup>1278</sup> In mezzo a tanta nomenclatura, è necessario fornire una spiegazione per ogni titolo.

Si deve chiarire che i rappresentanti del Papa non erano nulla di nuovo, né erano stati creati per il caso specifico dell'America Centrale. Basti sapere che il Vescovo di Roma non partecipò ai concili di Nicea (335) e di Costantinopoli (381), ma piuttosto inviò diversi suoi rappresentanti.<sup>1279</sup> Questi rappresentanti non ebbero solo un nome nel corso della storia, visto che dagli inizi del cristianesimo sono esistiti i legati pontifici, gli apocrisari papali i vicari apostolici, i legati di missione, il “*legatus romanus*”, i “*legati a latere*”, i “*legati missi*”, i “*legati nati*”, e i già soprannominati delegati apostolici, internunzi e nunzi apostolici.<sup>1280</sup> Allo stesso modo, le legazioni pontificie nelle Americhe non erano qualcosa di nuovo per Roma,

---

<sup>1275</sup> ASV.SS-ANAC. 1917 Fascicolo 2. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Marengo. F. 36.

<sup>1276</sup> Indice 1156. Archivio Vaticano Segreto: Archivio della Nunziatura dell’America Centrale. P. 103.

<sup>1277</sup> Indice 1156. Archivio Vaticano Segreto: Archivio della Nunziatura dell’America Centrale. P. 103.

<sup>1278</sup> Indice 1156. Archivio Vaticano Segreto: Archivio della Nunziatura dell’America Centrale. P. 104.

<sup>1279</sup> G. ALBERIGO (ed), *Historia de los Concilios Ecuménicos*. Ediciones Sígueme, Salamanca, España 1993, p. 28, 56.

<sup>1280</sup> M. FELDKAMP, *La diplomacia pontificia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, España 2004, pp. 26-31 e 47.

poiché durante il biennio 1823-1824 era stata inviata da Papa Pio VII, la conosciuta “*Missione Muzi-Mastai*” in Cile e Argentina per determinare la possibilità di stabilire relazioni diplomatiche tra le repubbliche di recente indipendenza e la Santa Sede.<sup>1281</sup> Allo stesso modo, come già accennato, ci sono stati delegati e internunzi altrove nel nuovo mondo, come in Brasile, Colombia e Messico, tra le altre nazioni di questo continente.<sup>1282</sup>

Come si è detto si definirà che cosa era un delegato, un internunzio e un nunzio apostolico. I delegati apostolici erano responsabili di dirigere “*una legación permanente en determinados países, pero estaban designados únicamente para ejercer supervisión eclesiástica y enviar los correspondientes informes*” sollecitati da Roma sullo stato religioso della diocesi e civile del paese dove svolgevano il loro incarico. A questa figura, Roma poteva conferire “*poderes especiales*”, visto che non possedeva uno status diplomatico. I nunzi apostolici e internunzi (questi ultimi risiedevano in quegli stati che la Santa Sede considerava come piccoli come: Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Paesi Bassi o Lussemburgo, ad esempio), abitavano permanentemente per un tempo determinato da Roma nella nazione ospitante. Il loro compito era duplice: “*mantener las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y los Gobiernos seculares y supervisar la vida eclesiástica de su territorio de*

---

<sup>1281</sup> G. MARTINA, *La prima missione pontificia nell'America Latina*, «Archivum Historiae Pontificiae» N° 32, 1994, pp. 149-193.

<sup>1282</sup> L'ordine di creazione delle Internunziature e Nunziature per l'America è la seguente: Brasile 1829, Colombia 1863, Cile 1840, Stati Uniti nel periodo 1848-1867, Delegazione Apostolica nel 1893 e di nuovo Nunziatura dal 1984 fino all'attualità, Messico 1864, Argentina, Bolivia, Cile (di nuovo), Ecuador, Paraguay, Perú y Uruguay 1877, Repubblica Dominicana 1881, Venezuela e Haiti in 1891. Costa Rica, Honduras e Nicaragua nel 1908 (con sede in Costa Rica), El Salvador 1922, Panamá 1923 (questi paesi si trovavano sotto la rappresentanza dello stesso inviato che aveva la sua residenza in Costa Rica) e Guatemala, Delegazione Apostolica nel 1917, poi nel 1933 e stabilito nel Paese nel 1936. In: FELDKAMP, *La diplomacia pontificia*, pp. 73-74, 76-78, 82 e 99-100.

Si deve specificare che alcune di queste legazioni sono state chiuse e riaperte di nuovo, secondo i contesti di ogni Paese. Questo si deve in special modo all'avvento del secondo liberalismo latinoamericano dopo il 1860. Per esempio, in Messico venne inaugurata una rappresentanza papale nel 1864, che venne già chiusa nel 1865 con l'espulsione del Nunzio per mano di liberali come Juárez e poi persino su decisione di Massimiliano d'Asburgo.

*jurisdicción enviando al Papa los correspondientes informes*". Questi stessi obblighi sono stati riconfermati e stabiliti nel "*Codex Iuris Canonici*", promulgato nel 1917, nella "*Sectio II De Clericis in Specie*", capitolo V intitolato "*De Legatis Romani Pontificis*", canoni dal 265 al 270.<sup>1283</sup> Quando Mgr. Giovanni Marengo sviluppò il suo lavoro di internunzio apostolico nel 1917 lo fece sotto queste disposizioni. Deve essere chiaro che c'era una differenza tra un internunzio e un nunzio apostolico. Come si è detto l'internunzio era residente in uno di quegli stati che la Santa Sede definiva piccoli, mentre il nunzio era nominato in un territorio che da Roma era considerato come fondamentale nelle relazioni diplomatiche. Per questa ragione esistevano nunziature di prima e seconda categoria. Ad esempio, alla prima categoria appartenevano Madrid, Lisbona, Parigi, Monaco e alla seconda Argentina e Brasile, Colombia, Perù e Costa Rica, quando questa fu creata nel 1933.<sup>1284</sup>

## **2. Costa Rica e la Santa Sede e i loro rapporti diplomatici dal 1870 al 1936**

La creazione di un'Internunziatura in America Centrale fu un passo fondamentale per la regione, ma anche di grande importanza per la Santa Sede. La curia romana dopo la presa di Roma il 20 settembre 1870, aveva perso l'ultimo territorio degli antichi Stati Pontifici ed era rimasta internazionalmente in svantaggio, in contrasto con i nuovi poteri e il nuovo ordine mondiale. Per questa ragione e per il suo naturale interesse all'opera di evangelizzazione, la Santa Sede cercava di recuperare un poco del potere perso, così come d'essere riconosciuta da diverse nazioni, regni e regioni come uno stato ancora indipendente, per questo si vuole vedere come furono i primi tentativi per creare e consolidare i rapporti diplomatici tra le due parti.

---

<sup>1283</sup> *Codex Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 72-73.

<sup>1284</sup> FELDKAMP, *La diplomazia pontificia*, p. 79.

## 2.1 I primi tentativi di creare e consolidare i rapporti diplomatici tra le due parti:

### 1850-1908

L'intenzione di creare nei Paesi dell'America Centrale una sede per il rappresentante papale nella regione risaliva a molti anni prima della sua effettiva creazione, nel 1908. La Santa Sede, così come molti degli stati recentemente indipendenti dell'America nel loro sforzo di trovare il sostegno e il riconoscimento internazionale come stati indipendenti, si diedero un riconoscimento reciproco di stati liberi mediante la firma di un concordato. Così, prima di creare una sede per il rappresentante della Santa Sede nella regione, Roma firmò concordati con Guatemala e Costa Rica nel 1852, Honduras e Nicaragua nel 1861 ed El Salvador nel 1862.<sup>1285</sup> Con i testi ratificati da entrambe le parti, Roma delegò funzioni diplomatiche e di comunicazione ai delegati apostolici tra il 1850 e il 1908, la cui maggioranza non visse in America Centrale. Il primo<sup>1286</sup> di questi fu Mgr. Luigi Clementi, che tra il 1851 ed il 1861 era Delegato Apostolico per il Messico e per tutta l'America Centrale, con residenza in Messico. Dopo essere stato esiliato da Benito Juárez nel 1861 dovette cessare le funzioni. Il secondo fu Mgr. Pietro Francesco Meglia, che era il nunzio al

---

<sup>1285</sup> M. PICADO, *Los Concordatos celebrados entre los países de Centro América y la Santa Sede*, «Revista de Historia» N° 28, julio-diciembre, 1993, pp. 213-214.

<sup>1286</sup> Precisamente, il primo Nunzio per tutta l'America del Sud e Centrale fu il nunzio del Brasile. Questa sede era l'unica ad avere il potere su tutta la regione dell'America Meridionale e Centrale dopo la sua creazione nel 1829 da parte di Papa Pio VIII, che delegò le sue funzioni nelle mani del nunzio Pietro Ostini. Questa rappresentanza arrivò fino al 1851, quando fu creata quella del Messico e dell'America Centrale. In: FELDKAMP, *La diplomacia pontificia*, p. 73.

Da parte di chi scrive non si considera propriamente Mgr. Ostini il primo delegato apostolico per il Costa Rica e l'America Centrale per due motivi. Il primo è: coloro che furono nunzi per questa regione non si presentarono mai in questa zona per consegnare ai governi le loro credenziali come rappresentanti diplomatici del Papa. Il secondo motivo è il più importante: Roma riconobbe il Costa Rica come repubblica libera, indipendente e sovrana il 16 febbraio 1850. Per questa ragione prima di questa data era impossibile che potesse esistere una reale e formale rappresentazione diplomatica tra entrambi le parti. Inoltre, Mgr. Clementi fu il primo Delegato non solo per quanto detto anteriormente, ma per essersi interessato della regione, quando conferì con Mgr. Llorente per trovare una soluzione al problema della decima del caffè nel 1852, nella sua veste di Delegato Apostolico per Messico e America Centrale.

momento dell'arrivo di Massimiliano d'Asburgo in Messico. Una serie di problemi con il monarca sul tema della secolarizzazione delle terre della Chiesa cattolica messicana determinarono la sua espulsione. Meglia dovette trasferire la delegazione apostolica in Guatemala nel 1865,<sup>1287</sup> ma già il 26 ottobre 1866 fu nominato Nunzio Apostolico in Germania.<sup>1288</sup> La nomina in Europa dimostra che il periodo trascorso in Guatemala fu veramente poco. Il terzo delegato apostolico fu Mgr. Seferino Vennutelli, che fu nominato il 23 luglio 1869 e inviato a Quito, con potestà sui territori di: Colombia, Perù, Ecuador, Venezuela e le cinque repubbliche dell'America Centrale.<sup>1289</sup> È chiaro che l'essere responsabile di tanti paesi, risiedendo in un posto così lontano, ostacolasse il suo lavoro in tutte quelle nazioni, specialmente quelle dell'America Centrale, dove il suo operato non venne percepito.

Il caso del Costa Rica merita una menzione speciale, poiché nel 1876 fu nominato delegato apostolico, Mgr. Luis Bruschetti, che aveva come compito principale quello di trovare il candidato ideale per l'incarico di secondo vescovo di questo Paese.<sup>1290</sup> Bruschetti svolse questo ruolo dal gennaio 1877 al 5 settembre 1880, quando consacrò vescovo Bernardo Thiel. Prima di questo fatto Bruschetti incontrò alcuni problemi con il potere civile, dal momento che il suo comportamento non era quello che si era aspettato Tomás Guardia, presidente del Paese in quel periodo. I problemi si presentarono perché Mgr. Bruschetti non aveva accettato il candidato a vescovo proposto dal governo, Isidro Cabezas. Il rifiuto opposto alla candidatura di Cabezas rispondeva a una disposizione della Santa Sede che

---

<sup>1287</sup> R. BENDAÑA, *La Iglesia en la historia de Guatemala (1500-200)*, p. 134.

<sup>1288</sup> In: <<http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bmegl.html>>

<sup>1289</sup> R. BLANCO, *Obispos, Arzobispos y Representantes de la Santa Sede en Costa Rica*, EUNED, San José, Costa Rica: 1984, p. 143.

<sup>1290</sup> ASCAES, Costa Rica, 1865-1873, Fasc. 1. Pos. 42-43, ff. 3.



mediante una lettera inviata a Bruschetti, mentre questi si trovava ancora in Brasile, gli comunicava che la curia romana non avrebbe mai accettato la candidatura che proponeva lo stato costaricano. Il compito di Bruschetti sarebbe stato quello di trovare un aspirante più adatto,<sup>1291</sup> come si riferisce nel capitolo IV del presente lavoro.

Terminato il compito di Mgr. Bruschetti, Roma volle nominare un nuovo delegato, però non solo per il Costa Rica, ma per l'intera regione centroamericana, non solo con uno scopo ecclesiastico ma anche con un compito politico di rappresentanza con gli altri stati della zona. Il panorama politico, però, era diventato ostico per la Santa Sede. Dal 1882 al 1884 la curia romana nominò ben tre incaricati per il posto di Delegato Apostolico in America Centrale, ma per vari motivi il piano non si realizzò in tempi brevi. Il primo di questi fu Mgr. Giuseppe Magno, che era auditore della nunziatura a Vienna. Fu nominato nel 1882 come Delegato Apostolico e inviato straordinario in Costa Rica, ma rifiutò.<sup>1292</sup> Nel 1883 toccò a Mgr. Spagnoletti, il quale a sua volta rifiutò il compito, prima di morire nel giugno di quell'anno, a Lisbona, in Portogallo, dove era auditore di quella nunziatura.<sup>1293</sup> Infine, nel 1884, Roma nomina come Delegato Apostolico e inviato speciale per il Costa Rica, Mgr. Teodoro Valfrè di Bonzo, la cui missione viene sospesa a causa della dichiarazione delle leggi "anticlericali" del 1884. Proprio per contrastare le politiche liberali, Roma insisteva nel nominare un suo rappresentante in queste terre. La Santa Sede cercava, infatti, di evitare la promulgazione di leggi liberali mediante una possibile negoziazione con i governi della regione, in particolare con il Guatemala, che aveva emanato forti emendamenti contro la Chiesa cattolica nel

---

<sup>1291</sup> ASCAES, Costa Rica, 1865-1873, Fasc. 1. Pos. 42-43, ff. 3.

<sup>1292</sup> Indice 1156. Archivio Vaticano Segreto: Archivio della Nunziatura dell'America Centrale, p. 192.

<sup>1293</sup> V. SANABRIA, *Delegaciones Apostólicas en el siglo XIX in Estudios Historiográficos de Monseñor Víctor Manuel Sanabria*, M. Picado e J.A Quirós (eds), EUNED, San José, Costa Rica 2006, p. 144.

decennio del 1870. Non ebbe, però, la fortuna sufficiente per riuscire ad inviare uno dei suoi rappresentanti prima che le leggi liberali venissero applicate in tutta la regione.

Il consolidamento dei governi dei liberali in Guatemala, El Salvador e Honduras e l'espulsione di Thiel dal Costa Rica, non impedì alla Santa Sede di continuare il suo piano di creare una sede per un suo rappresentante in America Centrale. In una missiva tra il vescovo Thiel e Mgr. Jacobini, Segretario di Stato della Santa Sede nel 1884, Thiel scriveva che l'unico posto dove si poteva stabilire una internunziatura era il Nicaragua, Paese il cui governo in quel periodo non perseguiva la Chiesa. Ricordava però che quel governo non gli aveva concesso l'autorizzazione di trascorrere lì il suo esilio, ragion per cui aveva dovuto andarsene a Panama. Insomma, Thiel indicava che neanche il Nicaragua era un posto sicuro dove stabilire la sede per un rappresentante del Papa.<sup>1294</sup> Alla fine la proposta nicaraguense non giunse in porto e la creazione di una missione diplomatica della Santa Sede in Nicaragua nel decennio del 1880 fu un altro sforzo fallito della curia romana.

Nel 1894 le intenzioni della Santa Sede di creare una delegazione apostolica per i governi dell'America Centrale e il Messico erano insistenti, al punto che la Segreteria di Stato inviò una lettera al vescovo Thiel il 31 marzo di quell'anno, chiedendogli la sua posizione sull'idea di stabilire in Costa Rica la sede della delegazione apostolica. La risposta di Thiel fu un'analisi approfondita della situazione economica, politica, militare, geografica, climatica e sociale del Costa Rica in relazione a Messico, Guatemala, Honduras, El Salvador e Nicaragua. Thiel nella sua risposta, scritta in latino, spiegava che il Costa Rica si trovava geograficamente nel punto più meridionale dell'istmo centroamericano, confinante con la

---

<sup>1294</sup> ASCAES, Costa Rica, 1884-1885, Fasc. 7. Pos. 58, ff. 14.

Colombia (Panama), che ospitava un nunzio a Bogotá. Sul clima indicava che la temperatura nella “Valle Central” variava da 12° a 22° C, che l'altitudine era di 3900 piedi sopra il livello del mare, che era abitata da 250.000 persone, la maggior parte delle quali di fede cattolica e che nella capitale, dove doveva stabilirsi la delegazione, vivevano 20.000 abitanti.<sup>1295</sup> Sul governo del paese Thiel indicò:

“Gubernium actuale nec Ecclesiam persequitur nec multum foveat. Comparatione facta cum guberniis Mexicano, Guatemalensi, Salvadorensi et Hondurensi, gubernium Costaricense est optimum. Josephus Rodriguez, reipublicae praeses omni die dominica sacrificio missae adest in ecclesia Cathedrale una cum exercitu.”<sup>1296</sup>

Oltre a quanto già indicato sul Costa Rica, Thiel riteneva che esistevano dei vantaggi a situare la sede in questa nazione. Tra i vantaggi, si trovava la buona comunicazione con il resto delle repubbliche e con il Messico, grazie al telegrafo il cui costo era di 12 franchi per messaggio. Allo stesso tempo sosteneva che la comunicazione per mezzo di lettere era relativamente veloce, poiché in meno di 7 giorni, grazie ai vapori, si potevano spedire missive in Messico, a New Orleans e New York, cosa che permetteva di ottenere una risposta in meno di due settimane. Lo stesso argomento usato per spiegare la comunicazione attraverso l'oceano Atlantico venne utilizzato per illustrare quello che succedeva nel versante Pacifico e nel resto delle Repubbliche centroamericane.<sup>1297</sup>

---

<sup>1295</sup> ASCAES, Costa Rica, 1892-1893, Fasc. 18. Pos. 76-81, f. 69.

<sup>1296</sup> ASCAES, Costa Rica, 1892-1893, Fasc. 18. Pos. 76-81, f. 69v.

<sup>1297</sup> Questo argomento sviluppato da Thiel trova riscontro nel lavoro realizzato e pubblicato 109 anni dopo, dal professor Jorge León Sáenz che, nel suo lavoro intitolato “*Evolución del comercio exterior y del transporte marítimo de Costa Rica 1821-1900*”, dimostrò la reale frequenza di navi che arrivavano e uscivano dei porti costaricani, sia nel Pacifico che nei Caraibi. León Sáenz indica nel suo testo che a Puntarenas e a Limón ormeggiavano navi di bandiera: tedesca, statunitense, inglese, francese, della Nueva Granada (Colombia) e di tutte le repubbliche dell'America Centrale. Inoltre, nel suo lavoro, menziona che queste navi provenivano o levavano l'ancora da e per Stati Uniti, Europa (via Atlantico, o per il Pacifico mediante lo stretto di Magellano),

Mgr. Thiel riconosceva che era urgente stabilire una delegazione apostolica nella regione centroamericana, perché già da più di 30 anni nella zona e in Messico si “viveva” separati dalla Santa Sede. Thiel, vedeva quest’urgenza nel senso che quasi tutti gli abitanti di quei paesi erano buoni cattolici, e non potevano vivere così lontano dal loro Padre comune in Terra, il Papa. Allo stesso modo il vescovo citava le problematiche che avevano generato la formazione delle politiche liberali durante i decenni 1870 e 1880 e che minacciavano di togliere la libertà dei fedeli di ogni Paese. Inoltre, menzionava che il nunzio più vicino era quello residente a Bogotá, il quale, a causa della sua lontananza non poteva fare molto per la zona. Infine, indicò che di tutte queste repubbliche per il momento solo il Costa Rica offriva una sicurezza relativa per stabilire una delegazione della Santa Sede. Questa affermazione di Thiel proveniva dall’indicazione fornitagli dallo stesso Presidente della repubblica che, sollecitato da Thiel, aveva risposto che in Costa Rica un inviato della Santa Sede sarebbe sempre stato ben accolto.<sup>1298</sup>

Nel rapporto sollecitatogli da Roma, Thiel cercò di essere il più obiettivo possibile, indicando anche i punti a sfavore del Costa Rica come sede. Il primo era che le leggi liberali del 1884 avevano abrogato il concordato firmato nel 1852 e che alcuni liberali sedevano ancora nel Congresso Nazionale. Non era comunque un Paese ostile con la Chiesa cattolica, se si faceva una comparazione con le altre nazioni dell’area. Inoltre, Thiel ricordava che il Costa Rica era una piccola repubblica nella quale:

---

Cile, Perú, Ecuador, Nueva Granada, Panama, tutta l’America Centrale, Venezuela, Spagna, Inghilterra e Francia. Queste navi erano sia a vela che a vapore.

Informazione recopilata in: J. LEÓN, *Evolución del comercio exterior y del transporte marítimo de Costa Rica 1821-1900*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José 2003. pp. 160-172.

<sup>1298</sup> ASCAES, Costa Rica, 1892-1893, Fasc. 18. Pos. 76-81, f. 69v.

“Nullum gubernium mundi habet in Costarica, repraesentantem diplomaticum di carriera;[sic] misi forte Gallia quae nominat vice-consulem. Caetera mundi gubernia habent tantum, agentes consulares qui appellantur tamen, consules. Ordinarie sunt mercatores. Repraesentatis Diplomatica [sic] pro tota America Centrali residet in civitate Guatemala. Ibidem Gallia, Brittania, Germania, Italia et Status Uniti habent suum Ministrum Generalem, a quo pendent consules vel agentes consulares.”<sup>1299</sup>

Le dimensioni del Paese si riscontravano anche con il fatto che lo Stato costaricano aveva solo due diplomatici che lo rappresentavano nel mondo, uno per gli Stati Uniti ed “*alterum pro Guberniis Europae qui ordinarie Parisiis vel Matrite residet*”.<sup>1300</sup> Inoltre, Thiel menzionava che la vita nel paese era cara, che solo per il cibo e l’affitto della casa, senza tener conto del possibile stipendio del segretario della sede e del mobilio, il delegato avrebbe pagato circa 750 franchi. Inoltre, il vescovo indicava che una sicurezza assoluta di pace non esisteva né in Costa Rica né in qualsiasi altra parte della regione, anche se il Costa Rica offriva migliori garanzie. Per Thiel il principale problema era che se il nunzio sceglieva come sede della sua residenza il Costa Rica si sarebbe trovato lontano dagli altri rappresentanti diplomatici della regione, che risiedevano in Guatemala. In Costa Rica si trovavano solo agenti consolari, tutti semplici commercianti.

Questo basso impatto del Costa Rica nell’arena diplomatica internazionale era per Thiel un fatto molto importante di cui la Santa Sede doveva tenere conto. Se Roma inviava un rappresentante del Papa, questi doveva trovarsi in un luogo dove il suo operato avrebbe avuto un eco internazionale e il Costa Rica in quel tempo non ce l’aveva. Inviare un delegato

---

<sup>1299</sup> ASCAES, Costa Rica, 1892-1893, Fasc. 18. Pos. 76-81, f. 69v.

<sup>1300</sup> ASCAES, Costa Rica, 1892-1893, Fasc. 18. Pos. 76-81, f. 69v.

apostolico non significava solo avere buone relazioni con i Paesi dell'area, ma doveva dimostrare che anche la Santa Sede si trovava nel centro del processo di “secolarizzazione” che si sviluppava nelle repubbliche della regione, processo che necessariamente aveva una qualche ingerenza politica. Thiel era consapevole di questo, poiché era al corrente che il principale scopo di questa legazione papale era di dimostrare l’indipendenza della Santa Sede e consolidare il proprio operato politico. Poteva e voleva negoziare con gli stati liberali della regione per il bene della fede e dei fedeli, inoltre, voleva rafforzare, nell’ambito del processo di romanizzazione impulsato da Roma, la figura del Papa. Questa figura doveva avere un potere, già non militare, ma sì di prestigio mondiale, che permettesse al Papa stesso, oppure ai suoi rappresentanti, il ruolo di intermediario nelle dispute fra i Paesi della zona.

Thiel concludeva il suo rapporto raccomandando a Roma la cosa migliore da fare. Il vescovo indicava due opzioni. La prima di fissare la delegazione in Costa Rica per un corto periodo, durante il quale il delegato in persona poteva verificare in persona le circostanze e informare la Santa Sede con maggiore sicurezza di quello che si poteva fare. La seconda opzione era quella di stabilire la sede a Washington, negli Stati Uniti, città da cui la delegazione doveva spingere il suo incarico fino al Costa Rica. Thiel difendeva questa ultima ipotesi, sostenendo che tutte le capitali della regione avevano un’eccellente comunicazione, fluida e costante, con quella degli Stati Uniti. Inoltre, affermava “*insuper omnia Gubernia Americae Centralis et Mexici habent in civitate di [sic] Washington ministros diplomaticos fere semper optimos quo in qua que [sic] republica inveniri possunt*”.<sup>1301</sup> Questa proposta di Thiel avvalorava indubbiamente l'ipotesi che il delegato doveva risiedere in un luogo di peso politico. In definitiva, la relazione di Thiel non influì nella scelta finale. In quel momento né

---

<sup>1301</sup> ASCAES, Costa Rica, 1892-1893, Fasc. 18. Pos. 76-81, f. 70v.

il Costa Rica né un altro Paese della regione venne indicato come la sede della delegazione apostolica. Nel 1899, però, durante il Concilio Plenario Latino Americano a Roma, la Santa Sede chiese di nuovo a Mgr. Thiel di presentare in forma urgente un rapporto sulla situazione generale della regione, con l'intenzione di un approfondimento che suggerisse quale fosse la sede migliore per la delegazione apostolica. Fu in questa esposizione che il Costa Rica acquisì importanza nella geo-politica della Santa Sede. Questo argomento sarà sviluppato nella seguente sezione del capitolo.

## **2.2. Costa Rica nella geo-politica della Santa Sede in America Centrale: la creazione dell'Internunziatura per l'America Centrale, 1908**

Nel 1908, dopo aver esaminato tutta l'informazione a sua disposizione, la Santa Sede chiese a un sacerdote costaricano, che aveva studiato alla Gregoriana, di domandare al governo del Costa Rica se fosse ancora disposto a ricevere un delegato apostolico. Quel sacerdote era Antonio del Carmen Monestel Zamora, che ottenne una risposta affermativa dal governo di Cleto González Víquez. A questo punto sono numerose le domande che sorgono spontanee: perché Roma voleva inviare il suo rappresentante in America Centrale? Perché Roma aveva scelto il Costa Rica come sede della casa del rappresentante del Papa? Che cosa offrivano il Costa Rica, il suo popolo, il suo governo e il suo clero per determinare la scelta della Santa Sede? Perché venne scelto il Costa Rica se in teoria e in pratica il suo governo era liberale? E, infine, perché il governo liberale del Costa Rica accettò la proposta papale?

La Santa Sede mediante la “Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari” nella sessione 1106, del 30 aprile 1908, comunicò i principali motivi della scelta

di inviare un rappresentante nella regione. Il primo argomento prendeva in considerazione *“Le tristi condizioni religiose e sociali in cui versano i popoli dell’America Centrale”*, condizioni da tempo conosciute da Roma, e che furono confermate nella relazione sollecitata a Mgr. Thiel nel 1900. Inoltre, per mezzo di *“altre opportune informazioni attinte da altre fonti sullo stesso argomento”*, presentate in *“considerazione degli Eminentissimi Padri componenti la S. Congregazione degli Affari EE. SS”*, si prese la determinazione di inviare un delegato apostolico in questa zona. Roma adduceva che i principali mali della regione risiedevano nel deplorevole stato della questione politica, a causa della *“relativa piccolezza di quegli Stati; lo spirito d’orgoglio e di reciproca gelosia; le incessanti lotte di partiti in ciascuno Stato”*. Inoltre, l’ambiente si trovava sempre in odore di rivoluzione e *“la stima d’imitare, specialmente nella legislazione, tutto il male che si faceva in Europa”*, e che, sotto l’idea di esercitare le parole di *“libertà e di progresso sopra popolazioni povere ed incolte”* si voleva togliere il potere e la libertà alla Chiesa.<sup>1302</sup> Questi erano gli argomenti di natura politica che Roma usava per voler inviare uno dei suoi rappresentanti.

Nel campo religioso Roma era preoccupata da vari temi, sottolineati sia da Thiel che dagli altri relatori. Vi era il caso del territorio di Trujillo in Honduras, dove nei *“tre dipartimenti di Cortes, Colón e Islas”* non si trovava un sacerdote cattolico per chilometri e dove la *“Comarca di Mosquitia”*, *“non era stata visitata da alcun sacerdote da circa 40 anni”*, con i conseguenti problemi di indole religiosa, come la mancanza del battesimo dei fanciulli. Inoltre, vi era il problema del clero, le cui principali caratteristiche erano *“insufficienza, ignoranza e scorrettezza”* oltre a *“l’incuria dell’insegnamento catechistico; avvilitamento dei sacramenti nel concetto del popolo a motivo del forte lucro esercitatovi dai*

---

<sup>1302</sup> ASCAES, Costa Rica, 1904-1908, Fasc. 7. Pos. 28, ff. 3-4.



*sacerdoti; squallore delle chiese; deplorabile condizione dei Seminari*". Il Santo Padre provava una seria angoscia per i regimi che governavano l'area, che perseguitavano la Chiesa, espellevano i vescovi in maniera costante generando una situazione pericolosa per la fede di ogni nazione.<sup>1303</sup> Le preoccupazioni religiose non erano le uniche che angustiarono la Santa Sede. Tra gli altri problemi vi era anche l'intrusione del protestantesimo e l'ingerenza degli Stati Uniti nella politica dell'area.

Una dei principali tormenti della Santa Sede era l'influsso degli Stati Uniti in America Centrale, influsso tanto nel campo della fede che in quello politico. Roma era inquieta per il ruolo che cominciavano a sviluppare i protestanti che già *"facevano grandi progressi, aprendo scuole e chiese"*, specialmente nelle zone dove era poca la presenza del clero cattolico, come nella costa dei Caraibi dell'Honduras e del Nicaragua. Questa preoccupazione era reale, al punto che nel testo si indicava che nel cuore del S. Padre vi era una grande inquietudine per la *"continua minaccia che il Protestantismo del Nord possa avere"*. Oltre all'ingerenza del protestantesimo vi era l'influsso politico che gli Stati Uniti cominciavano ad avere nella zona, al punto da *"constituire fra le cinque Repubbliche una permanente intesa che valga ad allontanare da loro i continui rivolgimenti e facilitarvi la pace ed il civile progresso"*. Roma si riferiva alla Conferenza di Washington, che si proponeva di creare nelle cinque repubbliche un *"Tribunale superiore di arbitraggio dell'America Centrale"*, le cui *"decisioni saranno inappellabili"*, il quale *"si comporrà di cinque giudici, uno per Stato: dureranno in carica sette anni"*, e che *"avrà sede in Costa Rica con pieni poteri per tutte le questioni internazionali, nazionali e individuali delle cinque"*

---

<sup>1303</sup> ASCAES, Costa Rica, 1904-1908, Fasc. 7. Pos. 28, ff. 4-5.

repubbliche”.<sup>1304</sup> L’argomento era di vitale importanza e influenzerà in maniera determinante il ruolo di Mgr. Cagliero come primo delegato apostolico della regione. Roma voleva imporre il pensiero che la Chiesa non doveva intervenire solo nell’ambito religioso, ma doveva intromettersi anche nella sfera politica, in questo caso nel ruolo che avrebbe ricoperto il tribunale di arbitraggio che voleva dirigere le dispute tra le repubbliche dell’America Centrale.

---

<sup>1304</sup> ASCAES, Costa Rica, 1904-1908, Fasc. 7. Pos. 28, ff. 5-6.

L’interesse della Santa Sede per intervenire prima della “*Corte Centroamerica de Justicia*” nel conflitto tra Honduras, El Salvador e Guatemala, avveniva sotto due presupposti. Il primo per dimostrare il ruolo politico-diplomatico che ancora poteva giocare la Santa Sede, come istituzione neutrale alla ricerca del bene comune; il secondo di evitare che gli Stati Uniti, una potenza protestante, acquisissero tanto potere sulle piccole repubbliche centroamericane, tutte di radice cattolica.

La Corte aveva origine nel “Trattato di Washington” del 1907. Questo documento aveva lo scopo di rafforzare la politica della Teoria Monroe e il “*Corollario Roosevelt*”, che voleva imporre, mediante ogni mezzo, il principio dell’“America per gli americani”, -americani intesi come abitanti degli Stati Uniti, non latinoamericani-. La genesi di questa Corte radicava nel desiderio di contrastare il Nicaragua nel suo progetto di costruire un canale interoceanico utilizzando il fiume San Juan e il Gran Lago del Nicaragua. Il presidente-dittatore José Santos Zelaya, alla ricerca quasi disperata di un Paese che lo costruisse, si era rivolto a Giappone e Germania. Gli Stati Uniti avevano quindi comprato il canale che i francesi avevano lasciato incompiuto a Panama. Di fronte a questo avvenimento e alle continue guerre tra Nicaragua e Honduras, che potevano diventare un rischio per gli Stati Uniti per la possibile presenza di potenze straniere (in special modo la Germania), la Casa Bianca obbligò le repubbliche dell’America Centrale a firmare “*Los Tratados de Washington*”, dove tra le altre cose si stabiliva una “*Corte de Arbitraje de Centro América*”, così come “*que los países suscritos no reconocerían a ningún gobierno que llegara por la vía del golpe de Estado o de una revolución en contra de un gobierno electo por el voto popular*”. Inoltre, il trattato indicava che si rifiutava “*cualquier intervención de un Estado en los asuntos internos de otro en caso de guerra civil, problemas fronterizos entre otros*”. La proposta statunitense specificava che ogni problema fosse risolto dalla Corte di Giustizia Centroamericana. Gli interessi degli Stati Uniti rispondevano all’esigenza di mantenere il più lontano possibile l’ingerenza di potenze europee dalla loro zona d’influsso.

Il problema della Corte fu che gli stessi Stati Uniti si adoperarono per cancellarne le prerogative, in seguito a due trattati, del 1913 e del 1916, il Chamorro-Weitzel e il Bryan-Chamorro che risolvevano il contraddittorio tra Nicaragua e Stati Uniti, visto che il governo nicaraguense concedeva a quello statunitense: “*la ruta interoceánica a perpetuidad, arrendaría por noventa y nueve años prorrogables, las islas atlánticas del Maíz y permitiría que se construyera una base militar norteamericana en el golfo de Fonseca. A cambio Nicaragua recibiría tan solo la suma de 3.000.000 de dólares*”. In questo scenario El Salvador, Honduras, Costa Rica e Colombia presentarono una denuncia alla “*Corte Centroamérica de Justicia*” perché vedevano danneggiata la loro sovranità territoriale. La corte diede il suo verdetto nel 1917. In esso si indicava che i trattati del 1913 e del 1916 erano “*una violación abierta de las leyes centroamericanas de neutralidad, estipuladas en los acuerdos de 1907*”. Gli Stati Uniti rifiutarono questa sentenza adducendo che la Corte non aveva competenza sull’argomento. Fu una ferita mortale per l’istituzione di giustizia centroamericana, la quale “*dejó de existir el 12 de marzo de 1918*”, sopraffatta dallo stesso governo che l’aveva creata, gli Stati Uniti.

Le citazioni di questi brani si trovano in: A. TARACENA, *Liberalismo y poder político en Centroamérica (1870-1929)* in *Las repúblicas agroexportadoras (1870-1945)*, V.H. Acuña (ed), FLACSO, San José, Costa Rica 1994, pp. 22-224.

Si raccomanda anche di leggere: R. QUESADA, *América Latina 1820-2010: El Legado de los Imperios*, EUNED, San José, Costa Rica 2012, pp. 115-165.

In questo panorama, definito dalle informazioni inviate da Thiel nel 1900 e dagli altri rapporti giunti a Roma, e che si aggiungevano alla situazione deprecabile delle condizioni religiose della zona soggette al pericolo dell'influsso degli Stati Uniti, la Santa Sede scelse di creare nel 1908 una delegazione apostolica per l'America Centrale con sede in Costa Rica. Perché alla fine Roma scelse il Costa Rica come sede regionale del suo rappresentante? Ci furono diversi motivi. Il primo risponde al consenso dimostrato nel 1894 dal governo del Costa Rica alla proposta interlocutoria di Thiel, ribadito dal governo di Cleto González Víquez nello stesso 1908. Perché, però, non venne scelta un'altra repubblica? La situazione era difficile. In Guatemala i liberali al governo non riconoscevano la Santa Sede come Stato ed erano occupati in una lotta costante con la gerarchia cattolica, conflitto che non faceva presagire nulla di buono in tema di sicurezza e quindi di un esito positivo a un possibile rapporto. Mentre in Costa Rica nel 1908 il governo manifestava il suo beneplacito per diventare sede del delegato apostolico, in Guatemala quello stesso anno il presidente Estrada Cabrera, e solo per intervento di sua madre, permetteva dopo lunga riflessione una processione della Vergine del Rosario, "*patrona de Guatemala, con ocasión del primer centenario de su traslado a la nueva Capital*".<sup>1305</sup> Un esempio che è dimostrazione del clima anticlericale che si viveva in Guatemala in quegli anni. Da parte sua, El Salvador presentava un caso molto complesso, visto che risentiva dell'influsso del Guatemala nel campo politico, in special modo del liberalismo guatemalteco. El Salvador, in campo economico e politico, tra il 1879 e il 1908 era diventato un Paese dove il potere politico economico si trovava concentrato nelle mani di poche famiglie, a causa della concentrazione della terra in un gruppo molto piccolo di proprietari, che provocarono varie rivolte nel gennaio 1885, nel

---

<sup>1305</sup> BENDAÑA, La Iglesia en la historia de Guatemala (1500-200), p. 190.

giugno 1890, nell'aprile 1894, nel novembre 1898 e nel marzo 1899. Inoltre, le elezioni tenutesi a partire dal 1903 avevano poco di democratico,<sup>1306</sup> situazione che generava un ambiente molto instabile per la creazione di una delegazione apostolica secondo i desideri della Santa Sede. La stessa Santa Sede escludeva a priori Nicaragua e Honduras la cui situazione politica, economica e del clero non era la più propizia per ospitare un rappresentante del Papa.<sup>1307</sup> La situazione relativamente tranquilla del Costa Rica e il suo futuro ruolo di sede del Tribunale che si era creato grazie alla “Conferenza di Washington”, vicinanza opportuna per Roma, spinse infine la Santa Sede ad accettare la candidatura di San José.

Perché il Costa Rica? A questa domanda non si è data ancora una risposta completa. Come si è detto, Roma incaricò il sacerdote Monestel di domandare al governo all'inizio del 1908 se avrebbe accettato la presenza stabile nel Paese dell'inviato papale. La risposta fu affermativa. Il presidente del Costa Rica affermava che avrebbe accolto “*di buon grado un Delegato Apostolico che*” fosse andato “*a risiedere in quella città*”. Il presidente dichiarava inoltre “*di gradire non solo, ma di desiderare che quanto prima*” si attuasse “*questa idea tanto provvida e deferente della S. Sede*”.<sup>1308</sup> Come si spiega questo grande interesse da parte di un governo liberale di avere non solo un vescovo in più nel suo Paese, ma anche il rappresentante del Papa? La risposta si trova nella formula presentata da Monestel al momento di spiegare la richiesta di Roma. Monestel espose al presidente della repubblica la seguente idea: accettare la delegazione avrebbe significato un sostegno di Roma al Costa Rica, un Paese che la Santa Sede aveva scelto per la sua atmosfera di pace e tranquillità

---

<sup>1306</sup> R. CÁRDENAS, *El Poder Eclesiástico en El Salvador. 1871-1931*, Biblioteca de historia salvadoreña, Concultura, San Salvador, El Salvador 2001, pp. 241-245.

<sup>1307</sup> ASCAES, Costa Rica, 1904-1908, Fasc. 7. Pos. 28, ff. 4-6.

<sup>1308</sup> ASCAES, Costa Rica, 1904-1908, Fasc. 7. Pos. 28, f. 6.

politica, militare e sociale. Il luogo ideale, insomma, per stabilire la casa del suo rappresentante. Ugualmente, Monestel spiegò al presidente che questa accettazione: “*haría inspirar mas [sic] confianza a los Gobiernos extranjeros quienes procurarían acreditar sus Ministros ante el nuestro con residencia en nuestro país y todo esto redundaría en bien de la Nación.*” Senza dubbio, questo argomento colpì il Presidente, che accettò la nomina senza riserve.<sup>1309</sup>

Perché l’argomento indicato da Monestel poteva aver avuto un influsso sul presidente? Come Roma stessa indicava, ai Paesi centroamericani interessava dimostrare nell’arena internazionale di essere veramente delle repubbliche indipendenti, così come nazioni dove i due principali ideali liberali, ordine e progresso, erano presi in considerazione con la massima serietà. Il Costa Rica, a essere scelto da Roma, dimostrava di aver stabilito all’interno delle proprie frontiere quell’ordine e progresso che erano i capisaldi dell’ideologia liberale. Non era naturalmente letteralmente così, però il governo costaricano aveva potuto dimostrare che nel suo Paese regnavano la tranquillità, l’ordine, il progresso, la democrazia, tutti requisiti che potevano garantire la sicurezza al rappresentante del Papa di poter vivere e lavorare pacificamente in questo territorio. Una dimostrazione chiara dell’interesse del governo costaricano a ospitare il rappresentante diplomatico della Santa Sede nel suo territorio fu la risposta alla domanda di accettazione del delegato. Roma proponeva che l’inviato ricoprisse solo compiti ecclesiali, ma il governo del Costa Rica rispose di preferire che “*il Rappresentante Pontificio fosse presso di lui e accreditato con carattere diplomatico*”, notizia che la Santa Sede ricevette “*con tutto il suo gradimento*”.<sup>1310</sup> Non c’è

---

<sup>1309</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1916 Fascicolo 32. Diocesi di San Jose. F. 73-75.

<sup>1310</sup> ASCAES, Costa Rica, 1908-1916, Fasc. 29. Pos. 100-103, F. 20.

bisogno di una maggiore spiegazione. L'esempio è lampante: al Costa Rica interessava ospitare nel suo territorio un rappresentante diplomatico del Papa, per tutto ciò che questa presenza comportava. In special modo si trattava di un appoggio che Roma dava al modello di sviluppo economico, politico e culturale in voga in quegli anni in Costa Rica.

Questo punto è fondamentale perché confermava la voglia dei liberali di dimostrare che in questo Paese, l'ordine, il progresso e la democrazia erano realtà tangibili. Queste caratteristiche ovviamente non erano a disposizione di tutti, ma erano rispettate in grado maggiore che negli altri paesi dell'area, confermando che in Costa Rica il clima politico era accettabile. Il Paese era tecnicamente una democrazia "competitiva", in cui si tenevano ogni quattro anni elezioni per scegliere "liberamente e democraticamente" i governanti, in un ambito politico dove una certa legalità era rispettata, visto che dal 1870 non si era più verificato un colpo di stato. Com'è noto la competitività elettorale e la libera e democratica scelta dei governi non era certa. Tomás Guardia, per esempio, governò grazie a un colpo di stato, quello del 1870, fino all'anno in cui morì, il 1882; inoltre, nelle elezioni in cui risultarono eletti Próspero Fernández e Bernardo Soto, rispettivamente nel 1882 e 1886, non vi fu una vera opposizione. Nell'ambito delle elezioni del 1889, se non fosse stato per la rivolta del 7 novembre, si sarebbe imposto il candidato perdente, Ascensión Esquivel, visto che la sua candidatura era sostenuta dal governo di quel momento.<sup>1311</sup> Inoltre, nelle elezioni del 1894 fu chiara la frode contro il partito "*La Unión Católica*",<sup>1312</sup> mentre la seconda elezione di Rafael Yglesias nel 1898 avvenne mediante un *escamotage* non del tutto chiaro

---

<sup>1311</sup> I. MOLINA, *El 89 de Costa Rica: otra interpretación del levantamiento del 7 de noviembre*, «Revista de Historia de Costa Rica», Num. 20, 1989, pp. 184-185.

<sup>1312</sup> E. SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: el Partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia católica y el estado liberal en Costa Rica (1889-1898)*, Tesis de Maestría, San Pedro: Universidad de Costa Rica 2013, p. 200.

e non consentito in una vera democrazia.<sup>1313</sup> Infine, le elezioni del 1902 e del 1906 furono macchiate da brogli.<sup>1314</sup> Questi atti molto antidemocratici erano invisibili a livello internazionale, al punto che il Costa Rica era visto come un Paese che manteneva una certa stabilità politica al punto da giustificare la scelta di Roma di designarlo come sede regionale del delegato apostolico. Un elemento da considerare è che il Costa Rica, a differenza di altri paesi dell'area, non aveva espulso un vescovo dal 1884. La relazione che si sviluppò dopo il 1886 tra i vescovi Thiel e Stork e lo Stato fu relativamente cordiale. Non significa che non ci fossero discrepanze, ma nessuna provocò una nuova espulsione o una situazione tesa a tal punto da mettere in rischio il rapporto tra le due istituzioni. Gli argomenti descritti furono sufficienti alla Santa Sede per designare il Costa Rica come sede della delegazione apostolica per tutta l'America Centrale.

All'inizio del 1908, come si è detto, la Santa Sede, per volere di Papa Pio X, creò la Delegazione Apostolica per le repubbliche di Costa Rica, Honduras e Nicaragua con sede a San José e nominò il 10 giugno dello stesso anno Mgr. Giovanni Cagliero, arcivescovo titolare di Sebaste Delegato Apostolico. Con lui, ebbero inizio le efficaci relazioni diplomatiche tra la Santa Sede e le repubbliche dell'istmo centroamericano. L'elemento successivo da analizzare, riguarda le istruzioni che la Santa Sede impartiva generalmente ai suoi inviati, indicazioni che nella maggioranza dei casi erano le stesse per tutti i delegati.

Prima di iniziare il seguente punto, si vuole chiarire il perché non si parlerà dell'argomento di dove risiedeva fisicamente il delegato apostolico. La ragione è che questo capitolo si concentrerà sul lavoro dell'inviato papale e non sulla sua sistemazione, tema che

---

<sup>1313</sup> C. CALVO, *Rafael Yglesias Castro*, pp. 97-111.

<sup>1314</sup> O. SALAZAR, *El apogeo de la república Liberal en Costa Rica 1870-1914*, pp. 200-222.

sebbene ricopra una certa importanza, in questo studio si lascerà un po' da parte. È importante però ricordare che il governo del Costa Rica donò il terreno per la costruzione della sede, che in un primo momento venne edificata nel quartiere di San Pedro del Mojón, a San José, dove Mgr. Cagliero alloggiò e da dove sviluppò il suo ruolo di delegato apostolico. Nel 1912, il prete Antonio Monestel, parroco di San Antonio de Belén, chiese al “*Ministro de Gobernación Lic. Don Carlos Ma Jimenez*” la donazione di un altro terreno per costruire una nuova casa all’inviato del Papa per mezzo di questa richiesta:

Mas se trata ahora de afianzar y asegurar esta residencia del Delegado Pontificio en Costa Rica edificando una casa que los católicos regalaremos al Sto. Padre y que serviría para residencia de sus Enviados. Así lo han hecho en Argentina, Chile y otras naciones. Pero nos falta el terreno y como el supremo Gobierno tiene bastante terreno en San Francisco de Mataredonda, me animo á [sic] dirigirme á [sic] U para suplicarle nos obtenga una manzana o la parte de terreno que está situada detrás de la Iglesia de San Francisco y que se destine a la construcción de la casa para la Delegación Apostólica. Como U no ignora los Gobiernos de las otras Repúblicas centroamericanas verían con buenos ojos que el representante del Papa trasladándose su residencia a sus respectivos países por el bien que se seguiría para ello con tener en su seno al Enviado del Papa y hasta son capaces de prestar auxilios eficaces para que se construyan una buena casa. Se ofrezca al Papa y enseguida pedirle que envíe [sic] su Delegado a residir allí.<sup>1315</sup>

Il governo del Paese accettò la richiesta, donò il terreno ed elargì quasi tutto il denaro necessario alla conclusione dell’opera. Il Palazzo Apostolico fu quasi nella sua totalità una donazione del governo e del popolo costaricano, al punto che la stessa Delegazione

---

<sup>1315</sup>ASV.SS-ANAC. 1909-1916 Fascicolo 32. Diocesi di San Jose. F. 74.



Apostolica lo fece presente in questa forma varie volte alla Santa Sede. Nella prima di queste opportunità venne inviato un articolo pubblicato su un giornale<sup>1316</sup> del Costa Rica dove si esponeva:

El Gobierno de Costa Rica ha hecho cuanto ha podido, pues donó un lote de terreno magnífico valorado cuanto menos en cien mil colones.

Los pueblos todos de la República y muy especialmente Heredia han favorecido la erección de la mansión del delegado del Papa aportando ingentes cantidades de dinero.

Los señores Curas han contribuido con su esfuerzo a la obra y la Junta respectiva ha trabajado con constancia y celo muy marcado.<sup>1317</sup>

All'inizio del 1924 Mgr. Rotta oltre a confermare quanto scritto nell'articolo, comunicò a Roma le disposizioni necessarie per giungere alla conclusione della costruzione del Palazzo Apostolico. Tra le misure elencate vi era la reiterata richiesta ai vescovi della regione di racimolare altri fondi per completare il palazzo. La storia era più o meno quella di sempre, visto che i vescovi della regione si scusavano di non avere soldi. L'eccezione era quella del Nicaragua da cui veniva inviato in maniera costante il denaro richiesto.<sup>1318</sup> Nel 1923 Mgr. Rotta ringraziava l'arcivescovo di Tegucigalpa, Agustín Hombach, per il denaro inviato per il palazzo.<sup>1319</sup> Si trattava però di un'eccezione, visto che la maggioranza dei fondi provennero da regalie del governo e del popolo costaricano.<sup>1320</sup> Appurato che la costruzione

---

<sup>1316</sup> L'Internunzio di quel momento inviò solo l'articolo alla Santa Sede e non il giornale intero. Si sospetta che la data sia quella del 1923, perché in quell'anno Mgr. Rotta inviò un rapporto alla curia romana indicando quasi le stesse informazioni riportate nell'articolo.

<sup>1317</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930. (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose. (Costa Rica) F. 91.

<sup>1318</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925 (1917-1939). Fascicolo 6. Arcidiocesi di San Jose di Costa Rica-Sede Nunziatura. Ff. 10-17.

<sup>1319</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1932. Fascicolo 61. Arcidiocesi di Tegucigalpa (Honduras). Ff. 32-33.

<sup>1320</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925 (1917-1939). Fascicolo 6. Arcidiocesi di San Jose di Costa Rica- Sede Nunziatura. F. 20-27.

della casa dell'inviato papale fu uno dei tanti problemi con il quale doveva "lottare" il delegato apostolico, si analizzerà il ruolo dei rappresentanti papali nella regione. Specialmente, si vedranno i compiti che la Santa Sede chiedeva di sviluppare a ognuno dei suoi rappresentanti. Si inizierà con le istruzioni consegnate a Cagliero, non solo per essere costui il primo delegato, ma perché le indicazioni a lui assegnate si ripeteranno pedissequamente con i suoi successori.

### **2.2.1 Mgr. Cagliero: il primo rappresentante pontificio in America Centrale (1908-1915)**

Prima di analizzare il ruolo di Cagliero si presentano le istruzioni che la Santa Sede impartiva a tutti suoi inviati, raccomandazioni nel loro insieme ripetitive. I rappresentanti papali nella zona lavorarono sempre sotto queste indicazioni, che si possono riassumere in dieci punti:

- 1) Organizzare insieme ai vescovi la vita religiosa cattolica delle repubbliche dell'area.
- 2) Tentare di unire in pensiero di comunione tutti i prelati della regione.
- 3) Incoraggiare i vescovi a mettere in pratica il Concilio Plenario Latino Americano, svoltosi a Roma nel 1899 (consolidamento della romanizzazione del clero).
- 4) Procurare e incentivare una partecipazione più attiva del laicato nella fede, così come delle organizzazioni sociali appoggiate dalla Chiesa cattolica.
- 5) Cercare il riconoscimento ufficiale di ogni inviato papale e del diplomatico nominato dalla Santa Sede in ognuna delle cinque repubbliche.

- 6) Cercare con tutti i mezzi possibili di facilitare l'abrogazione delle leggi "anti-clericali" decretate nella regione dopo il 1870, in particolare sul punto inerente l'educazione laica.
- 7) "Certificare" la qualità delle notizie ("buone o cattive") che giungevano a Roma attraverso i prelati, sacerdoti, fedeli, governi e governanti della zona.
- 8) Realizzare ed inviare costantemente alla Santa Sede descrizioni dettagliate sulla situazione politica, religiosa, sociale, economica, culturale e militare dei paesi della regione.
- 9) Analizzare il vero stato d'infiltrazione nella società, nel vertice politico ed anche nel proprio clero della massoneria e del protestantesimo di influenza statunitense.
- 10) Cercare i seminaristi e preti più meritevoli della zona per indicare a ogni vescovo l'intenzione di inviarli a Roma a studiare.<sup>1321</sup>

---

<sup>1321</sup> Queste indicazioni sono state attinte dalle seguenti fonti: ASCAES, Costa Rica. Fascicoli 29 e 30. Pos. 100 e 105. In queste sezioni si trovano le indicazioni per Giovanni Cagliero e Giovanni Marengo. ASV.SS-ANAC.. Fascicoli 17 e 84. In quest'altra si sono trovate le indicazioni per Angelo Rotta e Carlo Chiarlo.

**Immagine # 39**

**Monsignor Giovanni Cagliero: primo Delegato Apostolico con compiti diplomatici per le repubbliche di: Costa Rica, Nicaragua e Honduras tra 1908 e 1915**



Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias-Nuncios #1534-4

Queste erano le principali indicazioni che la Santa Sede consegnò ai suoi rappresentanti. È vero che secondo il momento storico certe indicazioni vennero rafforzate, come nel caso di Cagliero e Marengo, a cui si chiese di adempiere il compito che i paesi centroamericani riconoscessero a titolo diplomatico gli inviati della curia papale. Di seguito, si analizza il ruolo sviluppato da Mgr. Cagliero come primo rappresentante del papa in America Centrale.

La Santa Sede inviò a Mgr. Cagliero una serie di missive prima del suo arrivo in terra costaricana. In queste lettere, tutte firmate da Rafael Merry del Val, Segretario di Stato

durante il pontificato di Pio X, gli venivano ricordate varie cose. La prima missiva rammentava a Cagliero che una volta in Costa Rica doveva richiedere il posto di Decano del Corpo Diplomatico secondo quanto stabilito dalla Conferenza di Vienna.<sup>1322</sup> Le due lettere seguenti erano più lunghe e complesse. In esse gli si consegnava relazione completa di cui doveva disporre per poter lavorare in questa regione. Vi era segnalato perché la sede era stata stabilita in Costa Rica. Questo Paese aveva offerto alla Santa Sede tutte le garanzie richieste e vi era indicato che lo stesso governo aveva accettato non solo l'idea di un delegato apostolico, bensì, anche, la nomina dello stesso Cagliero. Inoltre, si ricordava al Monsignore quali fossero i vescovi della regione, così come le principali caratteristiche di ogni governo delle cinque repubbliche centroamericane.<sup>1323</sup> A Cagliero veniva anche suggerito come comportarsi con la diocesi di Comayagua e di appoggiare il progetto di cambiare la sede da questa città a Tegucigalpa, capitale dell'Honduras, progetto che venne realizzato tempo dopo. Inoltre, Cagliero doveva gestire la creazione di una Prefettura Apostolica nella "*Comarca de Mosquitos*" nei Caraibi nicaraguensi, regione in cui l'assenza di un sacerdote cattolico durava da più di quarant'anni. Un altro compito specifico era quello di cercare i mezzi propizi per poter introdurre almeno una comunità religiosa in quelle diocesi che ne erano sprovviste, come a Comayagua, in Honduras. L'ultimo compito specifico indicato a Mgr. Cagliero era quello di partecipare attivamente nell'ambito civile delle repubbliche dell'area. Questo specialmente dopo la creazione del tribunale di arbitraggio che fu creato per mezzo dell'intervento diretto del governo degli Stati Uniti. Merry del Val indicava a Cagliero che avrebbe dovuto partecipare anche ai conflitti politici che si potevano presentare nella regione,

---

<sup>1322</sup> ASV.SS-ANAC. 1908 (1918-1920). Fascicolo 1. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Cagliero. Ff. 63-67V.

<sup>1323</sup> ASCAES, Costa Rica, 1908-1916, Fasc. 29. Pos. 100-103, Ff. 14-30.

ricoprendo però sempre un ruolo neutrale e di prudenza diplomatica, presentando sempre la Santa Sede come un'amica impegnata nel cercare il bene di tutti. Proprio in quest'ottica e giudicando la situazione, poteva promuovere l'intervento pontificio come arbitro di un possibile conflitto tra i Paesi, dove la soluzione pacifica sarebbe sempre stata quella suggerita e raccomandata dalla Santa Sede.<sup>1324</sup> Con queste indicazioni generali e specifiche Cagliero iniziò le sue mansioni di Delegato Apostolico in Costa Rica.

Mgr. Cagliero arrivò nella capitale del Costa Rica l'8 agosto 1908. In quello stesso giorno scrisse una lettera ad "*Alfredo Volio Ministro de Relaciones Exteriores*" del Paese, assieme alla quale gli inviava una "*copia de mis credenciales*", e gli comunicava che: "*Deseo presentarme cuanto antes a su Excelencia y ruego por ello al Señor Ministro quiera indicarme la hora en que pueda tener el honor de ser recibido*". Inoltre, gli comunicava di voler sapere quale "*día el Excelentísimo Señor Presidente de la República disponga obtener audiencia para la presentación de mis credenciales*". Il 18 agosto 1908 il Delegato Apostolico fu "*recibido por el señor Presidente de la República*" e cominciò così il rapporto diretto tra la Santa Sede e il Costa Rica. In quel momento Mgr. Cagliero indicava che la scelta del Costa Rica come sede della sua casa da parte del "*Padre Supremo, Jefe de la Iglesia Católica y heraldo de la paz y de la justicia*" si doveva "*a la admirable tradición de orden y progreso de Costa Rica*", così come per rappresentare questa "*la Nación de historia gloriosa, tan amante de la cultura y del orden*". Queste parole, proferite da Cagliero, erano esattamente quelle che volevano sentire i governanti del Paese, parole che confermavano la sua intenzione di dimostrare che il Costa Rica era il Paese più sviluppato dell'area, dove si

---

<sup>1324</sup> ASV.SS-ANAC. 1908 (1918-1920). Fascicolo 1. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Cagliero. Ff. 71-87.

consolidavano l'ordine e il progresso come pilastri dello sviluppo politico, economico, sociale e culturale. Cagliero era un buon diplomatico e sapeva come comportarsi in quelle situazioni. Fece uso di tutta la sua conoscenza per far sentire a proprio agio e ingraziarsi i governanti del Paese. Il suo compito, però, era solo all'inizio. In seguito avrebbe dovuto ottenere il riconoscimento del suo incarico di inviato diplomatico del Papa da tutte o almeno dalla maggioranza delle repubbliche centroamericane.

Mgr. Cagliero arrivò in Costa Rica con le sole credenziali per presentarsi davanti al governo di questo Paese, ma doveva ora cercare il riconoscimento degli altri. Sapeva che l'accettazione diplomatica era più "semplice" in Nicaragua e in Honduras piuttosto che in Guatemala e in El Salvador. Per questo cominciò a lavorare subito a questo compito. Due giorni dopo il suo arrivo in Costa Rica scrisse una lettera a Mgr. Stork per sollecitargli una strategia diplomatica che gli permettesse di avvicinarsi ai presidenti di Nicaragua e Honduras. Cagliero in una comunicazione scritta chiedeva a Stork di inviare una lettera ai presidenti di quelle nazioni, missiva che doveva sembrare scritta dal proprio vescovo del Costa Rica, indicando loro quanto segue:

Tengo en mi Palacio al Excelentísimo Señor Delegado Apostólico, acreditado ante el Gobierno de Costa Rica como Ministro Extraordinario y encargado de los asuntos religiosos de la Iglesia Católica en Centro América.

Se comprende que el Excelentísimo Señor Delegado tiene el deseo de tener una idea exactísima del estado de la Iglesia en las diferentes Repúblicas Centroamericanas, para tomar sus providencias en bien de los pueblos y de las relaciones con los Gobiernos, para evitar ciertas dificultades que por motivos que no quiero examinar se ha presentado en los últimos tiempos.

Por esto me permito preguntarle a Su Excelencia, para poder aconsejar al Señor Delegado, si cree conveniente una visita de dicho Prelado a la República de Nicaragua [u Honduras nel caso che la lettera fosse indirizzata al presidente di quella nazione], para examinar las cuestiones disciplinarias, eclesiásticas y facilitar la armonía entre el Clero y el Gobierno.<sup>1325</sup>

Il testo della lettera non venne scritto da Stork, visto che l'intero piano venne ideato da Cagliero. Lo si evince da due particolari, il primo perché la lettera si trova nel libro "Registro copialettere della corrispondenza spedita dal delegato apostolico ai governi dell'America Centrale", dove si può verificare che la missiva venne scritta da Cagliero e il secondo perché lo stesso Monsignore affermava di aver redatto la lettera, sebbene dovesse essere presentata come opera di Mgr. Stork. Il comportamento del delegato dimostra quale fosse il vero interesse di Roma, quello di stabilire rapporti diplomatici con le repubbliche centroamericane, considerate piccole e isolate. Siccome i presidenti di Honduras e Nicaragua non conoscevano questi dettagli, risposero positivamente alla "sollecitudine" di Stork. La risposta del presidente José Santos Zelaya, presidente del Nicaragua, giunse il 28 agosto 1908:

Ilustrísimo y Rmo. Señor Obispo de Costa Rica. Refiriéndome a su atenta del 10 me es grato manifestar a Ud., que veré con agrado la visita de Excelentísimo Señor Delegado Monseñor Cagliero a este País, y aunque actualmente no tiene mi Gobierno acreditado en la Santa Sede recibiré con especial complacencia a Señor Delgado como a Enviado Extraordinario y Plenipotenciario.

J.S Zelaya.<sup>1326</sup>

---

<sup>1325</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. Ff. 2-3.

<sup>1326</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. F. 4.



Anche il presidente dell'Honduras accettò la proposta del delegato, più o meno con le stesse parole indicate da Zelaya. Cagliero rispose a Miguel R. Dávila il 30 agosto con un telegramma in cui lo ringraziava per l'invito a recarsi in Honduras.<sup>1327</sup> Cagliero era consapevole del lavoro che lo aspettava, ragion per cui scrisse a Roma chiedendo le credenziali da presentare ai presidenti di Honduras e Nicaragua. Siccome l'arrivo delle credenziali da Roma avrebbe richiesto del tempo, il delegato scrisse a José Santos Zelaya il 31 ottobre 1908 per comunicargli che:

Abrigo la esperanza de que pronto me han de llegar las Letras de Roma que me acreditan ante el Gobierno de V. Excelencia en el carácter de Delegado Apostólico y Enviado Extraordinario del San Padre Pio X.

Tan bella circunstancia me brindará la oportunidad de saludar personalmente a V. Eccia y de manifestar al Gobierno y al pueblo de su República los votos ardientes que el jefe de la Iglesia Católica constantemente hace por la prosperidad el mantenimiento de la paz y el cultivo de los sentimientos de confraternidad por entre los pueblos de la América Central.

Estos votos de paz y de concordia del Soberano Pontífice deben ser aspiración principal de todas las naciones y en especial modo de las que viven bajo el imperio de la ley cristiana de caridad y justicia, aspiración que Dios Bendice porque está llamada a dignificar y enaltecer el humano consorcio realizado así en el orden social como en el eclesiástico la mayor suma de verdaderos y legítimos triunfos de paz, de concordia y bienestar social.<sup>1328</sup>

Lo stesso giorno Cagliero scrisse anche al presidente dell'Honduras, Miguel Dávila, una lettera sullo stesso tenore di quella inviata a José Santos Zelaya:

---

<sup>1327</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. F. 4a.

<sup>1328</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. Ff. 5-6.

Ha tiempo que deseaba o por carta o telegráficamente dirigir a V. Eccia un saludo personal en agradecimiento por las finas atenciones y bellas disposiciones manifestadas a favor de mi Apostólica Misión, que me confiara el Soberano Pontífice Pio X en Centro América y consiguientemente en Honduras, cuyos destinos tan honrada y acertadamente dirige V. Exccia.

No lo hice antes en espera de instrucciones que no tardan deben llegarme de Roma justamente con las Letras que me acreditan ante el Gobierno de V. Exccia.<sup>1329</sup>

Una parte del compito di Cagliero era stata realizzata. Il delegato apostolico aveva conseguito che i governi di Nicaragua e Honduras lo riconoscessero come diplomatico della Santa Sede. Il suo incarico acquistava valore, visto che al suo arrivo in America Centrale presentava solo il titolo di delegato apostolico in Costa Rica. Ora, in meno di tre mesi, era riuscito ad aggiungere alla sua lista anche il Nicaragua e l'Honduras. Cagliero doveva seguire le istruzioni inviategli da Merry del Val, e quindi usare i mezzi che riteneva convenienti per inserirsi nella vita civile della regione, in special modo per presentare il Papa come una figura amica, disponibile per dirimere quei problemi politici che si potevano generare nell'ambito internazionale in quelle nazioni dove Cagliero ne era rappresentante. Il delegato approfittò la prima opportunità per mettere in atto questa disposizione consegnatagli dalla Curia Romana.

Cagliero doveva intervenire nel delicato tema del tribunale di arbitraggio decretato dalla Conferenza di Washington. Il 18 agosto 1908, quando presentò le credenziali al presidente del Costa Rica, aveva indicato il suo desiderio che la *“República siga su marcha al progreso y para que lleguen á ser una realidad los anhelos por la paz Centroamericana, ... con la instalación de la Corte de Justicia de las Cinco Repúblicas Hermanas, en la ciudad*

---

<sup>1329</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. F. 8.

*de Cartago.*” In quel momento, il riferimento alla Corte di giustizia non aveva molto senso, però l’intenzione di Cagliero era quella di conoscere il parere ufficiale del governo sulla Corte. Il presidente del Costa Rica, Clero González Víquez, gli rispose che era parte dell’essere costaricano *“llevar a la práctica y mantener vivo el hermoso ideal de la fraternidad centroamericana, encarnado en el Antiguo Tribunal de Justicia que tiene su asiento en la ciudad de Cartago.”* Il governo del Costa Rica dava molta importanza a questa Corte, perché riconosceva il ruolo diplomatico, di pace, tranquillità e stabilità politica, che il Paese aveva in relazione alle altre repubbliche. Il momento dell’intervento del diplomatico inviato dal Papa non era quello adeguato, visto che in quel frangente era solo delegato per il Costa Rica e non della regione nella sua totalità; ma l’intenzione di Cagliero era appunto quella di far sentire il suo parere a proposito della Corte.

Cagliero si comportò nella stessa maniera anche con gli altri presidenti delle due nazioni che ne avevano riconosciuto il ruolo diplomatico. Ad esempio, in una lunga lettera indirizzata al presidente del Nicaragua, prima di presentargli le sue credenziali, Cagliero gli aveva confessato il suo interesse di prendere parte alle dispute politiche che confrontavano i governi della regione:

Las Repúblicas Centroamericanas en virtud de los tratados firmados en la Conferencia de Washington, pero sobretodo [sic] merced a la creación de la Alta Corte de Justicia Centroamericana residente en Cartago han inaugurado una era que llena de júbilo el corazón de Su Santidad y que puebla de grandes esperanzas el sentimiento del mundo civilizado. Este alto tribunal reviste un carácter propio y de solemnidad ya como factor de concordia en este parte del Continente Nuevo, ya como saludable ejemplo en la evolución de las instituciones del Derecho Internacional.

Entre tanto me sea posible conferenciar personalmente con V. Exccia transcribirle los conceptos de que soy mensajero de parte del Padre Común de los fieles, sírvase permitirme que llame respetuosamente su atención acerca del litigio pendiente ante la Corte de Cartago, por demanda de la República de Honduras contra las del Salvador y Guatemala y que esta [sic] muy próximo a su fallo.

V. Exccia querrá permítame le manifestaré en vía confidencial mi pensamiento al respecto, que es a la vez reflejo de la opinión pública aquí dominante.

Pienso, inspirándome en mi Apostólica Misión y teniendo en cuenta también los intereses de las Repúblicas Centroamericanas en el momento actual que sería conveniente sobre todo ponderancia [sic] que ese pleito terminara, sin esperar la sentencia, que se arreglasen por medio de una amigable inteligencia de las Cancillerías; porque, si bien la decisión judicial esta [sic] llamada a resolver la cuestión planteada se presente y teme la triste posibilidad que en vez declarada deje la siembra de futuras pasiones y controversias, que en verdad solo pueden conjurar un acercamiento amistoso.

Mensajero del Papa, Vicario de que es llamado Príncipe de la Paz, enviado a estas tierras privilegiadas para robustecer y afianzar el sentimiento religioso, base y fundamento de la moral y del orden social, hago fervientes votos y ofrezco mi Mediación en nombre del Supremo Gerarca [sic] por la solución pacífica del Pleito que tiene preocupados a las Cinco Repúblicas Hermanas.

Y me dirijo a V. Exccia de quien la devoción por la armonía y la paz entre los cinco pueblos hermanos esta [sic] bien comprobada en la decidida cooperación prestada a la Conferencia de Washington la optima [sic] de buenos resultados: y es sin duda evidente que en ninguna ocasión, como en la presente, podría con más brillo y mejor fruto hacer su gobierno ejercicio de los nobles propósitos que a este respecto lo animan cooperando en la propuesta Mediación

con su eficaz intervención, con el fin de obtener un acercamiento amistoso entre las Partes Litigantes.

Me tomo, pues, la libertad contando con sus sentimientos de Centroamericanismo firme y abrigado de proponer esta idea al ilustrado criterio de Vuestra Exccia y al hacerlo dominante la fe de que V. Exccia., apoyándola con la eficacia de su influyente cooperación verá coronados por más lisonjeros éxitos las nobles gestiones que en este particular hiciere, consiguiendo sino a eliminar de una vez a atenuar cuando menos los incentivos de posteriores de sentimientos.<sup>1330</sup>

Questa relazione dimostra che Cagliero stava facendo ciò che gli era stato suggerito dal cardinale Merry del Val, di intervenire nella vita sociale della regione. Inoltre, presentava il Papa, di cui era rappresentante, come una figura vicina al popolo e che esprimeva il desiderio di attuare come intermediario nel caso di dispute regionali. Questa proposta fu presentata anche a Dávila, presidente dell'Honduras, allo stesso modo che a Zelaya, prima di presentare le credenziali ufficiali, con le seguenti parole:

Hoy empero he decidido a enviar a V. Exccia el presente oficio ya para hacerle llegar mi respetuoso obsequio y en especial para comunicarle mi humilde pensamiento respecto del grave debate que se esta [sic] ventilando ante la Alta Corte de Cartago, y que preocupa a los Magistrados de la vez que a los más eminentes hombres públicos que actúan en la política Centroamericana.

En mi opinión, sería acto de acertada política, marcado argumento de confraternidad y testimonio glorioso de paz y concordia entre las Repúblicas Hermanas que el litigio terminara

---

<sup>1330</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. F. 6-7.

sin expresar la sentencia y se arreglase por medio de una amistosa inteligencia de las Cancillerías<sup>1331</sup>.

Senza dubbio Cagliero aveva ottenuto degli ottimi risultati. Riuscì a farsi riconoscere dai governi centroamericani sebbene al suo arrivo non fosse stabilita non solo nessuna rappresentanza diplomatica, ma neanche un rapporto stabile con Roma. Successivamente era riuscito a presentare il Papa e quindi egli stesso, come suo diretto rappresentante, come intermediario nel caso di dispute di differente tenore tra i Paesi e perfino al loro interno. I legami di amicizia di Roma con il Nicaragua e l'Honduras si rafforzarono nel 1909, quando Cagliero si presentò ai presidenti di quelle repubbliche per consegnare loro le sue credenziali. Nel caso del Nicaragua, Cagliero giunse in quel Paese privo di esse, come indicava il 7 dicembre 1908, un giorno prima della festa patronale del Nicaragua, al “*Ministro de RR. EE. que aún no le ha llegado las Credenciales y que por eso no á [sic] podido ir a la Capital a presentarlas,*” e “*que apenas termine las fiestas en León ira [sic] a Managua: para cumplir con el ardiente deseo del Santo Padre que es el de estrechar las relaciones diplomática entre el Excimo Gobierno de Nicaragua y la Santa Sede.*”<sup>1332</sup> Il 25 dicembre Cagliero scrisse di nuovo al presidente del Nicaragua chiedendo quale fosse la data adatta per presentare le credenziali.<sup>1333</sup> Zelaya fissò come giorno dell'incontro il 4 gennaio 1909, data che ufficialmente viene indicata come quella di inizio dei rapporti diplomatici tra la Santa Sede e il Nicaragua. Nel caso dell'Honduras le relazioni ufficiali cominciarono nel mese di marzo del 1909.<sup>1334</sup> Una dimostrazione chiara e concisa di come Cagliero giostrava con i fili della diplomazia è l'ultima lettera inviata a Federico Sacaza, Ministro degli Affari Esteri del

<sup>1331</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. F. 9-10.

<sup>1332</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. F. 12-13.

<sup>1333</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. F. 13a.

<sup>1334</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. F. 20.

Nicaragua, a cui richiedeva i passaporti per se stesso e per il suo segretario per poter recarsi in Honduras. Nella stessa missiva, comunicava inoltre, con tutto il tatto della diplomazia internazionale, che:

Al mismo tiempo comunico a V.E. que la residencia de esta Delegación Apostólica es la ciudad de San José Capital de Costa Rica. Pero sepa mi deber tener al corriente el Gobierno de V.E. de mi residencia accidental en las diversas Capitales de las Repúblicas Centroamericanas con el fin de dar curso con mayor celeridad a eventuales negociaciones entre el Supremo Gobierno y la S. Sede.

Se despide y agradece al Presidente las atenciones y cortesías con que me ha distinguido haciendo voto por su venturoso personal y la de su familia.<sup>1335</sup>

Con questo comportamento Cagliero voleva guadagnarsi la fiducia e la stima dei governanti della regione, cosa che riuscì a conquistare con il tempo, attraverso un minuzioso lavoro che lo portò a muoversi per i diversi Paesi dell'area. Un fatto svoltosi nel 1909 in Honduras, protagonista il presidente di questo Paese, durante la prima visita di Cagliero, dimostra la stima di cui godeva il delegato apostolico. Il 19 marzo, era non solo il giorno dedicato a San Giuseppe, ma anche l'onomastico di Papa Giuseppe Sarto e del vescovo dell'Honduras. Il presidente Miguel Dávila, approfittando della presenza di Cagliero, pensò di omaggiare sia il Papa che il vescovo, ordinando di “*izar la bandera Hondureña en todos los edificios públicos*”.<sup>1336</sup> Questo fatto può essere giudicato solo come un evento di diplomazia, ma in quel momento rappresentava un passo molto importante nel neo-rapporto tra la gerarchia cattolica e il governo dell'Honduras.

---

<sup>1335</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. Ff. 17-18.

<sup>1336</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 88. Governo di Honduras. F. 27v.

Il lavoro di Mgr. Cagliero non fu solo costellato da vittorie, ma registrò anche almeno due sconfitte. Una di queste si ebbe quando il presidente di Nicaragua gli comunicò di non approvare la sua proposta di ergersi a intermediario nel conflitto politico-territoriale tra Honduras, El Salvador e Guatemala. Il capo di Stato nicaraguense fece presente al delegato apostolico che:

Mi Gobierno tan amate de la paz en Centro America [sic], creo no deben aceptar la mediación propuesta por V. E., porque este es el primer ensayo que hace la Corte de Cartago y queremos ver que [sic] importancia práctica puede tener ese Alto Tribunal en las cuestiones políticas Centroamericana: Tanto mas [sic] que mi Gobierno es casi el creador de ese ALTO [sic] Tribunal o cuando iremos el principal factor.

Il rifiuto del presidente del Nicaragua si unì a quello del governo dell'Honduras. Dávila, presidente di questa nazione, gli aveva fatto sapere che “*Honduras no podía retirar la demanda promovida*” contro “*El Salvador i Guatemala, por considerarles fomentadores de la guerra injustificable*”, nemmeno se la richiesta per trovare una soluzione pacifica fosse giunta direttamente dal Papa.<sup>1337</sup> Per questo, Cagliero comunicò a Roma che: “*ancora la non accettata mediazione Pontificia da parte del Governo di Honduras nel litigio Centro America*”. In seguito a questa affermazione Merry del Val rispondeva a Cagliero che la Santa Sede era consapevole di questo fatto, però che lui doveva seguire adempiendo gli altri compiti affidatigli.<sup>1338</sup> A seguito del rifiuto del Nicaragua e dell'Honduras, il tentativo di Mgr. Cagliero di diventare arbitro della disputa tra paesi, senza ricorrere al Tribunale con sede a

---

<sup>1337</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916 (1918). Fascicolo 4. Cronaca della delegazione apostolica di Costa Rica. Ff. 4-6.

<sup>1338</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1911. Fascicolo 8. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta). F. 64.



Cartago, fallì. Il suo in qualità di diplomatico nella regione proseguì comunque, seguendo le linee di lavoro indicate da Roma.

La seconda “sconfitta”, se si può chiamare così fu il riconoscimento solo parziale della sua opera diplomatica nella regione. Il 4 gennaio 1909 scrisse al rappresentante di El Salvador all’*“Alto Tribunal de Cartago”*, Salvador Gallegos, informandolo di voler compiere il lavoro raccomandatogli dal Papa, che aveva inviato in territorio centroamericano *“un Representante suyo en calidad de Delegado Apostólico con la esperanza de que sería reconocido como Enviado Extraordinario de la S. Sede ante los Gobiernos”*. Si augurava quindi che: *“¡Ojalá se cumplieran los votos del Romano Pontífice y pudiera presentarlos también ante el Superior Gobierno de El Salvador!”*. L’intenzione di scrivere al rappresentante di El Salvador alla Corte di Cartago, secondo Cagliero era dovuto a *“la influencia, pues, y amistad de Vd recomendando estos votos del Santo Padre que son los míos también; y encareciéndole quiera presentarlos al Excmo Sr. Presidente no dudando que accederá a recibir oficialmente y como Enviado Extraordinario de la S. Sede al Delegado Apostólico”*.<sup>1339</sup> L’argomento presentato da Cagliero dell’interesse del Papa di allacciare rapporti diplomatici con tutte le repubbliche della regione non trovò un ambiente positivo. Allo stesso modo, la sollecitudine del delegato, che chiedeva a Gallegos un incontro con il presidente di El Salvador per un appuntamento di natura diplomatica, non diede i frutti sperati. Cagliero non venne mai accettato nella veste di inviato papale con incarichi diplomatici dai governi di El Salvador e del Guatemala. L’8 luglio 1909, Merry del Val gli confermava che la Santa Sede aveva ricevuto la lettera da lui inviata il 9 giugno precedente dove comunicava *“l’esito negativo delle pratiche fatte presso il Governo della Repubblica*

---

<sup>1339</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell’America Centrale. Ff. 16-17.

*del Salvador, onde il Delegato Apostolico fosse ricevuto in forma ufficiale dal Presidente della Repubblica”*.<sup>1340</sup>

Si trattò di una sconfitta a metà perché, anche se non venne mai accettato come rappresentante del Pontefice da quei due governi, Cagliero sondò e preparò il terreno per la venuta del primo internunzio apostolico nella regione, Mgr. Giovanni Marengo, nel 1917, che si presentò esibendo i titoli di *“Internunzio Apostolico presso le Repubbliche di Costarica, [sic] Honduras e Nicaragua e Delegato Apostolico per quelle di Guatemala ed S. Salvador”*. Il ruolo diplomatico di Cagliero con i governi del Guatemala e di El Salvador si svolse regolarmente nei termini di una relazione pacifica, attraverso l’invio regolare dei telegrammi di saluti pasquali, occasione ideale, secondo lui, per pregare *“por orden y costumbre del Santo Padre Pio X... por el bien de cada una de estas naciones así como por el pueblo de cada una.”*<sup>1341</sup> Si parla di sconfitta parziale, inoltre, perché se da un lato Cagliero non fu accettato come inviato papale, ottenne comunque il permesso di visitare quei Paesi. Nei mesi di marzo e aprile del 1910, Cagliero si trovava a El Salvador e mesi dopo si trovava in Guatemala. Con il governo salvadoregno, Cagliero mantenne una comunicazione costante, in un primo momento per seguire la creazione della Provincia Ecclesiastica di quel Paese, e successivamente per questioni meramente diplomatiche, come quando nel mese di aprile 1913, scrisse mediante il vescovo Antonio Adolfo Pérez Aguilar, al governo di quel Paese per porgere le condoglianze per la morte del presidente Dtt. Manuel Enrique Arāju.<sup>1342</sup>

Stesso tipo di rapporto, o quasi, si ebbe con il Guatemala. Durante il periodo in America Centrale mancò Mgr. Ricardo Casanova e a Cagliero toccò il compito di cercare un

<sup>1340</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1911. Fascicolo 8. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta). Ff. 70-71.

<sup>1341</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1909. Fascicolo 95. Corrispondenza con i governi dell'America Centrale. Ff. 21-22.

<sup>1342</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1923. Fascicolo 92. Governo di El Salvador. Ff. 55-56.

candidato a vescovo che fosse accettato dal governo del Guatemala. Prima di questo avvenimento, Cagliero aveva cercato di essere ricevuto dal presidente del Paese come inviato diplomatico del Papa. Dopo aver conseguito il permesso di entrare in Guatemala, Cagliero cercò di ottenere un certo riconoscimento e il primo passo consisteva nel potersi muovere per il Paese con l'abbigliamento proprio di un arcivescovo. Non si trattava di un capriccio di Cagliero, ma di una chiara maniera di manifestare pubblicamente il suo incarico di inviato papale, compiendo così il compito di avvicinare al pensiero del Papa gli “*Hermanos Obispos de Centro América*”.<sup>1343</sup> Chiese quindi all'arcivescovo del Guatemala, Mgr. Casanova, di domandare al presidente il permesso di presentarsi così abbigliato. La risposta di Casanova non si fece attendere: “*conformarse con tomar el vestido seglar para desembarcar en San José hasta llegar a esta capital: una comisión del clero irá á recibirlo a bordo. Si ya en su habitación de este palacio arzobispal quiere V. Excia., tomar el traje episcopal para su ingreso a la catedral metropolitana, o si prefiere dejarlo para el día siguiente, le estimaré me lo avise*”.<sup>1344</sup> Non si sa se Mgr. Cagliero si attenne a queste indicazioni una volta giunto in Guatemala, però le fonti lasciano intendere che nel periodo trascorso nella capitale si presentò pubblicamente vestito da vescovo, generando una grande impressione soprattutto per il permesso ottenuto in questo senso dal presidente Manuel Estrada Cabrera. La relazione con il presidente non sarebbe però stata priva di ostacoli. Cagliero si lamentava che durante la sua permanenza in Guatemala, Estrada Cabrera gli controllava la corrispondenza e, che

---

<sup>1343</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 66. Arcidiocesi di Guatemala. F. 10.

<sup>1344</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 66. Arcidiocesi di Guatemala. F. 33.

una volta uscito dal Paese, non lo lasciò rientrare come invece era successo in Nicaragua oppure a El Salvador.<sup>1345</sup>

Il lavoro sviluppato da Cagliero, come dimostrano i vari avvenimenti, non si limitava al puro ambito religioso; cercò, infatti, attraverso tutti i mezzi possibili di ottenere il riconoscimento dai governi delle cinque repubbliche della regione. La sua relazione aperta e amichevole con i vari governanti fu ciò che gli permise, in un determinato momento, che anche il Guatemala ed El Salvador accettassero un inviato papale con incarichi diplomatici. Il ruolo di Cagliero, come si è visto, non fu solo religioso, ma penetrò con vigore nell'ambito politico e sociale, quando il prelato propose di essere arbitro nei conflitti politici e territoriali tra le nazioni dell'Istmo. Ora si presenterà quale fu il suo ruolo nel campo religioso come delegato apostolico nella regione centroamericana.

Come si è già detto, Cagliero fu riconosciuto come Delegato Apostolico da Costa Rica, Honduras e Nicaragua, ma il suo lavoro non si ridusse solo a queste nazioni. Soprattutto nell'ambito religioso, dovette lavorare anche in quelle repubbliche che non lo avevano riconosciuto, Guatemala ed El Salvador. Tra gli incarichi che la Santa Sede gli aveva conferito c'era quello di raccogliere le informazioni sullo stato morale e religioso di ogni Stato e quello di cercare di creare in ognuno di questi Paesi una Provincia Ecclesiastica. Il primo incarico venne realizzato senza troppi intoppi, mentre il secondo venne compiuto solo parzialmente. Nel caso del Guatemala, dove il rapporto tra la gerarchia della Chiesa e lo Stato versava in condizioni critiche, Cagliero fece di tutto per ottenere informazioni sulla condizione religiosa di quella nazione. Per questo motivo chiese al sacerdote Carlos Sánchez,

---

<sup>1345</sup> S. GARCÍA, *Transcripción de documento de Mons. Cagliero: Pedir consejo sobre el proyecto de erección de nuevas diócesis y provincias eclesiásticas en la América Central*, San José de Costa Rica, 16 de marzo de 1912. In: <[http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi\\_aff&id=2645](http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=2645)>

che conosceva la situazione del Guatemala, di redigere un rapporto sul Paese, approfittando del fatto che Sánchez si trovava in Costa Rica, precisamente nella provincia di Alajuela.

Nel suo rapporto Sánchez presentava la realtà civile e religiosa del Guatemala. Il sacerdote commentava a Cagliero che il Paese era diviso in 22 dipartimenti, alla cui guida si trovava un “*Jefe Político*” e che dal punto di vista ecclesiale significava una Vicaria Foranea in ognuno di essi e con gli stessi limiti civili. Successivamente, inviava una lista dei preti che conosceva, così come delle chiese, oltre a una mappa fatta a mano dove erano rappresentate le divisioni politico-amministrative del Paese e le principali chiese. Il rapporto indicava a Cagliero quali erano le principali autorità ecclesiali e faceva presente che la città di Quetzaltenango era la più importante dell’Occidente del Paese, luogo che suggeriva potesse un giorno diventare una diocesi, anche se a causa della sua posizione “*separatista de la metrópoli, tal vez no accedan ni el gobierno civil ni el gobierno eclesiástico*”.<sup>1346</sup> Inoltre, Sánchez presentava la realtà della zona di Cobán. Un’altra informazione che era presente nella relazione del sacerdote, era la lista dei possibili sacerdoti che avevano qualche possibilità per la candidatura all’incarico di vescovo del Guatemala. Sánchez stesso raccomandava il prete Ramírez Colón, il cui unico difetto, citava, era la condizione “*de natalis*”. Faceva menzione ai sacerdoti Castañeda, Ramila, Abarca, Mariano Palomo, Salvador Solis e José Ángel Montenegro. Questa lista risultava molto importante per Cagliero che doveva presentare a Roma proprio un profilo dei sacerdoti che potevano concorrere al posto di vescovo.

---

<sup>1346</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 66. Arcidiocesi di Guatemala. F. 5.

Oltre a queste informazioni, Sanchez illustrava a Cagliero la situazione del clero guatemalteco e dello stesso arcivescovo. Il sacerdote descrive un clero formato da pochi elementi, con una formazione deficiente a causa delle restrizioni emesse dal governo contro la Chiesa. Un dato che per Cagliero era importante far risaltare era il decreto civile nel quale si vietava “*toda comunicación con Roma. También prohibido dirigir circulares al clero y publicar Pastorales.*” Inoltre, era vietato battezzare un bimbo senza essere prima “*inscrito el nacimiento en el registro*”,<sup>1347</sup> e la stessa misura valeva anche per i matrimoni. Inoltre, era vietato l’ingresso del clero straniero in territorio guatemalteco. Infine, Sánchez indicava il grado di progresso del protestantesimo, che aveva cominciato a radicarsi per mancanza del clero nella zona. L’informazione fornita da Cagliero era molto importante, perché permetteva di avere un panorama più ampio della realtà guatemalteca sia nel campo religioso che in quello civile.

Un altro compito a cui si dedicò Cagliero fu il tentativo di creare la Provincia Ecclesiastica del Guatemala, che sarebbe stata formata dalle diocesi di Quezaltenango (composta dai dipartimenti di Quezaltenango, San Marcos, Huehuetenango, Folonicopán y El Quiché), di Esquipulas, con sede a Salapa e composta dai dipartimenti di Santa Rosa, Juliapa, Zacapa, Chiquimula e Izabal e l’Arcidiocesi di Guatemala.<sup>1348</sup> Il piano era quello di creare le diocesi, e in attesa della nomina del rispettivo vescovo, chiedere all’arcivescovo che le reggesse in veste di amministratore apostolico. La proposta fu criticata dallo stesso Casanova, arcivescovo del Guatemala, che indicò a Cagliero le molteplici difficoltà nel realizzarla, visto che la Chiesa guatemalteca, dopo il 1873, era rimasta priva di fondi.<sup>1349</sup> La

---

<sup>1347</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 66. Arcidiocesi di Guatemala. Ff. 1-9.

<sup>1348</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 66. Arcidiocesi di Guatemala. Ff. 136-137.

<sup>1349</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 66. Arcidiocesi di Guatemala. Ff. 138-139.

suddivisione in differenti diocesi non fu realizzata per diversi motivi, tra i quali vi era l'opposizione del presidente Estrada Cabrera, che la osteggiava e quindi la morte di Casanova che portò all'arcivescovado guatemalteco Julián Raymundo Riveiro, frate domenicano. Riveiro ottenne l'incarico molto probabilmente per essere il confessore della madre di Estrada Cabrera e quindi unico religioso capace di ottenere la fiducia del presidente, al punto che lo stesso Cabrera si interessò ad acquistargli la mitra.<sup>1350</sup> Era questa un'azione molto frequente da parte dei liberali centroamericani quando volevano che il loro candidato diventasse vescovo: per esempio, Tomás Guardia in Costa Rica nel 1877 si era comportato nella stessa maniera con il candidato da lui appoggiato, Isidro Cabezas. Il clero e la società guatemalteca consideravano Riveiro una marionetta di Estrada Cabrera, caratteristica confermata dallo stesso arcivescovo in diverse occasioni. La più significativa si ebbe quando Cagliero gli chiese l'opinione sulla creazione della Provincia Ecclesiastica del Guatemala. Riveiro chiese del tempo per rispondere e, prima di dare il suo parere, si incontrò con il presidente, il quale gli indicò la sua opposizione al progetto, suggerendogli di non scrivere la risposta che il delegato gli aveva chiesto.<sup>1351</sup> Il ruolo di Cagliero nella scelta di un candidato alla sede arcivescovile di Guatemala fu importante. Pur senza essere propriamente il delegato apostolico in quel Paese, il delegato rappresentava la principale fonte d'informazione che Roma potesse avere. Per perseguire questo scopo, Cagliero inviò lettere a Luis Durou, provinciale dei lazzaristi in Guatemala, a Mgr. Piñol y Batres (guatemalteco, ma in quel momento vescovo di Granada, Nicaragua) e a Ignacio Prado, Vicario Capitolare del Guatemala, chiedendo informazioni sui possibili candidati. Le informazioni che giunsero a Cagliero indicavano differenti candidati, come lo stesso Mgr. Piñol y Batres, e poi altri

---

<sup>1350</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 66. Arcidiocesi di Guatemala. Ff. 268-272.

<sup>1351</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 66. Arcidiocesi di Guatemala. F. 75.

sacerdoti come Castañeda, Rámila, Abarca. Nessuno indicò Riveiro. Cagliero consegnò a Roma i dati giuntigli<sup>1352</sup>, ma la Santa Sede, pensando di compiacere il presidente Cabrera,<sup>1353</sup> che aveva fatto il nome di Julián Raymundo Riveiro, accettò la nomina e convocò il neo eletto a Roma, dove fu consacrato vescovo dallo stesso Segretario di Stato, Rafael Merry del Vals, in Santa Maria sopra Minerva, il 10 maggio 1914. In questa occasione, il lavoro svolto da Cagliero non venne preso in considerazione, ma non per mancanza di fiducia, ma bensì per motivi politici. Riveiro, insomma, veniva scelto per un calcolo politico-diplomatico.

Cagliero svolse con un grande successo, invece, l'incarico della creazione delle Province Ecclesiastiche di El Salvador, Nicaragua e Honduras.<sup>1354</sup> El Salvador diventò arcidiocesi l'11 febbraio 1913, durante il pontificato di Papa Pio X. La divisione fu la seguente: Arcidiocesi di San Salvador e come diocesi suffraganee Santa Ana e San Miguel.<sup>1355</sup> Il Nicaragua divenne Provincia Ecclesiastica il 2 dicembre 1913, con la seguente divisione: Arcidiocesi di Managua, le diocesi di León, Granada e il Vicariato Apostolico di Bluefields.<sup>1356</sup> L'Honduras ebbe la sua arcidiocesi nel febbraio 1916, quando fu creata l'Arcidiocesi di Tegucigalpa, grazie al trasferimento della Diocesi di Comayagua all'attuale capitale dell'Honduras. Inoltre, furono create le diocesi di Santa Rosa di Copán e il Vicariato Apostolico di San Pedro Sula.<sup>1357</sup> È vero che quest'ultimo diventò provincia ecclesiastica dopo la partenza di Cagliero, però va riconosciuta a lui l'intera opera svolta per ottenere

---

<sup>1352</sup> ASV.SS-ANAC. 1910-1915. Fascicolo 12. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta). Ff. 108-110.

<sup>1353</sup> BENDAÑA, *La Iglesia en la historia de Guatemala (1500-2000)*, p.193.

<sup>1354</sup> In questo caso si farà solo un piccolo riferimento a quanto svolto dal Delegato, perché analizzare in profondità la sua opera richiederebbe un lavoro extra, come si vedrà nel caso del Costa Rica, che merita uno studio più ampio. Questo perché la creazione delle province ecclesiastiche diventò una questione non solo religiosa, ma anche politica.

<sup>1355</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1912. Fascicolo 49. Arcidiocesi di San Salvador (El Salvador). Ff. 171- 174.

<sup>1356</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1915. Fascicolo 42. Diocesi di León (Nicaragua). Ff. 114-119v.

<sup>1357</sup> ASV.SS-ANAC. 1913-1916. Fascicolo 59. Diocesi di Honduras (poi Tegucigalpa). Ff. 10-18.



l'accettazione delle divisioni ecclesiastiche da parte dei governi.<sup>1358</sup> Tutte queste frammentazioni gli erano state indicate sin dal momento in cui gli era stato assegnato l'incarico di delegato apostolico in America Centrale.<sup>1359</sup> Da diplomatico consumato, Cagliero prese atto dello stato delle cose e si mise a cercare gli uomini idonei alla sede vescovile per ogni sede, procurando quindi di ottenere l'accettazione del governo civile di ogni Paese, lavoro che realizzò con un successo quasi completo, ad eccezione del caso del Guatemala dove non venne accettato e del Costa Rica, dove il processo di aggregazione gli prese un po' più di tempo.

Inoltre, Cagliero inviò costantemente a Roma le informazioni sullo stato delle diocesi della regione. Nel 1909 il delegato inviò relazioni sulla situazione in Nicaragua e in Honduras, all'indomani del viaggio in questi paesi, durante il quale presentò le sue credenziali ai rispettivi presidenti di quelle nazioni. Il rapporto sul Nicaragua prese avvio il 25 febbraio 1909. Cagliero comunicava che la diocesi componeva tutto il territorio nicaraguense, che comprendeva 149.000 chilometri quadrati, per una popolazione vicina ai 700.000 abitanti -la zona più popolata del Paese era l'Occidente che costeggiava l'Oceano Pacifico-. Le principali città erano la capitale Managua, quindi Granada, Masaya, Jinotepe, Chinandega, Rivas e León. Menzionava che la sezione dell'Atlantico chiamata la Mosquitia o "*Departamento Zelaya*", era abitata da nicaraguensi e da "*Indi Mosquitos i quali sono sotto l'influenza de cosiddetti fratelli Moravi*". Sul popolo nicaraguense Cagliero commentava che era "*povero, umile, e laborioso e di una religiosità eccezionale*", però che lo stesso giudizio non si poteva applicare al clero che, non essendo preparato, poteva in certi aspetti dare un

---

<sup>1358</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1916. Fascicolo 88. Governo di Honduras. Ff. 211-244.

<sup>1359</sup> ASV.SS-ANAC. 1908 (1918-1920). Fascicolo 1. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Cagliero. Ff. 71-87.

cattivo esempio ai fedeli. Il delegato comunicava che la frequenza ai sacramenti così come alla messa da parte dei nicaraguensi di entrambi i sessi era alta, al punto che i credenti si confessavano ogni volta che potevano. Si indicava che per l'ignoranza e i difetti del clero, la moralità non era delle migliori e che la gioventù si perdeva troppo presto per questa mancanza di guida che era percepita in quasi tutto il popolo. Per Cagliero i problemi di moralità erano resi palesi dalla quantità di persone che si trovavano ad affrontare il vizio dell'ubriachezza, così come nell'infedeltà degli uomini e nella quantità di nascite di bambini illegittimi.

In un altro allegato del rapporto, Cagliero faceva riferimento al modo di vivere la fede del popolo nicaraguense. Indicava che nella maggioranza delle parrocchie si trovavano le Associazioni Pie come “*Figlie di Maria, Apostolato dell'Orazione dell'Ora Santa e di Guardia, del Rosario Perpetuo e le Madri Cristiane*”. La stampa cattolica annoverava un giornale chiamato “*La Prensa*”, che era osteggiato e preso di mira dai nemici, e inoltre si stampava il Bollettino Salesiano. Per quanto riguarda i liberali, che erano al governo, affermava che possedevano il monopolio della stampa e che non esisteva un partito cattolico che potesse fare da opposizione ai liberali, i veri padroni del Paese. Sulle edificazioni commentava che la Cattedrale era una chiesa vastissima che contava cinque navate e che in tutto il Nicaragua vi erano 125 chiese parrocchiali, di cui, però, ben 44 prive di sacerdote.

Secondo Cagliero i principali problemi della fede in Nicaragua avevano le radici nella scarsa preparazione del clero, mentre la gente era molto fedele al cattolicesimo. Cagliero indicava che sia i preti di campagna, sia quelli di città spesso “*trascurano la spiegazione del Vangelo, l'istruzione parrocchiale e lo stesso catechismo ai fanciulli*”. Oltre a questa trascuratezza del clero, Cagliero riteneva un problema serio l'applicazione delle leggi che stabilivano l'educazione laica, mediante due norme stabilite nel 1894 e nel 1905, che

estendevano questo tipo di educazione a tutte le scuole. In quanto alla gerarchia cattolica, Cagliero indicava che il vescovo di León, Mgr. Simeón Pereira y Castellón, era un uomo buono, pio e con qualità di comando, che era stato esiliato due volte durante il suo incarico e che non rientrava nelle simpatie del governo perché proveniva da una famiglia contraria al pensiero dell'attuale governante, José Santos Zelaya. Inoltre, ricordava che in Nicaragua non era mai stato organizzato un Sinodo, carenza che riteneva un serio problema per il clero e per i fedeli. Infine, diede comunicazione dello stato del seminario, la cui sede si trovava vicino alla Cattedrale. Il rettore era lo stesso vescovo, che veniva però rappresentato da un sacerdote che promuoveva la pietà tra gli allievi. In quanto al programma di studi, indicava che gli alunni si avvicinavano poco a poco all'insegnamento del Sommo Pontefice, il quale auspicava che *“meditazione, Messa, Comunione, Lettera Spirituale, S. Rosario sono pratiche quotidiane fatte dai Clerici con raccoglimento e pietà lodevoli”*. Inoltre, era in progetto, secondo quanto risultava da una sua conversazione con il vescovo, la costruzione di un altro edificio per non mantenere uniti il seminario minore con quello maggiore.

Dopo questo resoconto, il delegato indicò alla Santa Sede quali potevano essere le proposte e i rimedi per ovviare ai mali elencati. Tra le sue raccomandazioni, indicava di organizzare almeno due gruppi di missionari, uno da inviare nella regione atlantica e l'altro destinato alla grande quantità di nicaraguensi che risiedevano nella parte del litorale pacifico del Paese. La terza raccomandazione di Cagliero, riguardava il vescovo di León, che chiedeva mediante una lettera molto sentita alla Santa Sede e ai vescovi in Europa, l'invio di sacerdoti *“ad tempus”* per le 44 chiese che si trovavano sprovviste di guida. Cagliero proponeva anche la creazione di nuove parrocchie nelle città di Managua, Granada e Masaya che erano i principali centri abitati del Paese. Un'altra proposta era quella di creare le conferenze mensili

del clero, infondere e accrescere tra i sacerdoti la moralità e la devozione. Cagliero dava un carattere di urgenza alla creazione di almeno un Vicariato Apostolico nella regione Atlantica del Paese, zona in cui il clero era carente e dove l'arrivo di missionari protestanti era costante. Inoltre menzionava l'importanza di aprire due seminari, uno a Matagalpa e un altro, separato da quello che già esisteva, a León. Suggeriva anche di chiedere a ogni sacerdote il certificato di confessione settimanale e di disporre che ogni prete della Diocesi, a tenore delle prescrizioni, mantenesse bene ordinata la vacchetta delle messe. Infine, vista l'impossibilità di organizzare un Sinodo, Cagliero suggeriva che il vescovo preparasse un piccolo codice contenente le leggi generali del clero, così come di stabilire un'uniformità delle vesti dei religiosi che, per disposizione delle leggi civili, non potevano usare la veste talare.<sup>1360</sup> Roma si disse soddisfatta del rapporto di Cagliero. La situazione del Nicaragua non era ottimista, il Paese presentava tanti problemi, però la Santa Sede aveva avuto la conferma di quel panorama generale, nelle sue attinenze positive e negative, che era già di sua conoscenza per le precedenti relazioni inviate da altri informatori. Il nuovo inviato confermava tutto, attraverso un rapporto che proponeva a iniziare il lavoro che resolvesse le pecche del sistema religioso nicaraguense. Il lavoro svolto da Cagliero fu seguito con attenzione dalla Santa Sede. Per esempio, al momento di dividere la diocesi di León, Roma oltre ad adottare le misure che aveva già stilato, seguì con cura le raccomandazioni inviate dal suo delegato. Tra le istruzioni girate a Cagliero, si specificava di controllare la possibilità di creare un Vicariato Apostolico nell'Atlantico nicaraguense. Cagliero realizzò questo compito e non solo, perché dedicò tempo e lavoro alla creazione delle diocesi di Managua e Granada, proprio come aveva indicato nel suo rapporto iniziale.

---

<sup>1360</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1910. Fascicolo 11. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta). Ff. 56-87.

Nel caso dell'Honduras la situazione era quasi uguale a quella del Nicaragua. Cagliero sottolineava il buon animo degli honduregni, nella sostanza un popolo di fedeli. Il problema della società nasceva dalle solite lacune e dall'ignoranza della gente, che si abbrutiva nell'ubriachezza e nell'infedeltà nel matrimonio. Più precisamente sull'Honduras, Cagliero scriveva nel suo primo rapporto:

Infelice Diocesi! La gioventù senza istruzione religiosa; il popolo senza morale; il Clero senza prestigio; la legislazione ostile alla Chiesa. La sacrilega spogliazione di tutti i beni ecclesiastici ha ridotto la Cattedrale, le Chiese parrocchiali, e gli Oratorii pubblici nell'ultima indigenza, sicché il culto è senza risorse, senza splendore, senza vita. E se si aggiunge da una parte l'inazione dei buoni, dall'altra l'audacia dei cattivi, e sino a ieri la rivoluzione, la strage, il saccheggio, si avrà una pallida idea dello stato miserando di questo povera Nazione e poverissima Diocesi.<sup>1361</sup>

Cagliero indicava che la regione atlantica dell'Honduras si trovava nelle stesse condizioni di quella del Nicaragua. Qui i sacerdoti cattolici scarseggiavano o, ancora peggio, non si vedevano da anni. L'inviato suggeriva di creare una Prefettura o, al suo posto, un Vicariato Apostolico nella costa Atlantica e di affiancare un vescovo coadiutore al prelato dell'Honduras, una persona relativamente giovane che fosse in grado di visitare i luoghi più remoti, visto che il vescovo del momento, José María Martínez Cabañas, aveva 67 anni. Inoltre, indicava che il prelato doveva imporre ai vicari foranei la visita alle loro parrocchie suffraganee. Un'altra raccomandazione era quella di reclutare dei missionari da inviare non solo nella zona atlantica, ma in tutto il Paese, che doveva fare i conti con un numero molto ridotto di sacerdoti. Infine, indicava l'urgenza di trovare una congregazione religiosa che

---

<sup>1361</sup> ASV.SS-ANAC. 1917. Fascicolo 2. Nomina, facoltà e istruzioni de Mons. Giovanni Marengo. F. 16.

reggesse le sorti del seminario, così come di creare un piccolo collegio di carattere religioso nel Paese, perché non vi era nessuna istituzione che impartisse educazione cristiana.<sup>1362</sup>

Anche in questo caso le proposte fatte da Cagliero furono prese in considerazione dalla Santa Sede. Venne creato il Vicariato Apostolico della costa atlantica e si cercò quindi un ordine di religiosi che ne prendesse cura. La scelta cadde sui lazzaristi della Germania. Venne anche nominato un vescovo giovane, nella persona di Mgr. Antonio del Carmen Monestel Zamora, che nel 1915 fu scelto come vescovo coadiutore di Tegucigalpa all'età di 47 anni. Cagliero realizzò nella misura del possibile gli incarichi che gli erano stati conferiti da Roma, sia nei Paesi dove era stato riconosciuto come inviato papale che in quelli dove invece non ottenne questo riconoscimento. Fino a questo momento si è visto il lavoro svolto da Mgr. Giovanni Cagliero nella regione centroamericana. Si è lasciato da parte il suo operato in Costa Rica, tema che si affronterà di seguito.

Nell'ambito politico il rapporto tra Cagliero e i tre presidenti che si succedettero in Costa Rica tra il 1908 e il 1915, anno in cui fece ritorno in Italia, per la nomina a cardinale, fu molto cordiale. Nessuno dei tre, fosse Cleto González Víquez, Ricardo Jiménez Oreamuno oppure Alfredo González Flores manifestò alcun problema con il delegato apostolico. La dimostrazione di questo clima cordiale risalta da tutte le relazioni che Cagliero inviò a Roma sul Costa Rica. In esse indicava il carattere liberale dei governi, particolare però che non gli impediva di lavorare in pace. Inoltre, ricordava che i presidenti erano rispettosi della fede cattolica. Nel 1910, per esempio, indicava alla Santa Sede “*le buone disposizione del Signor Jiménez. Presidente della Repubblica ed al suo rispetto verso la religione cattolica*”, e che

---

<sup>1362</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1910. Fascicolo 11. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta). Ff. 87-144.

grazie a lui non aveva nessuna lamentela del periodo durante il quale aveva vissuto in Costa Rica.<sup>1363</sup> Cagliero ricordava inoltre che ogni volta che doveva lasciare il Paese o tornarci, il governo gli riservava in treno il vagone presidenziale, in maniera che poteva recarsi al porto o nella capitale in tutta comodità. Mgr. Cagliero per la natura del suo lavoro viaggiava molto nella regione, attività che aveva potuto esercitare senza problemi grazie alla disponibilità del governo civile a cui doveva solo comunicare quale sacerdote lo avrebbe sostituito all'interno della Delegazione Apostolica.<sup>1364</sup> Inoltre, il governo del Costa Rica aveva predisposto di issare la bandiera costaricana su tutti gli edifici governativi ogni qualvolta si commemorasse l'incoronazione del Papa regnante. Nel caso di Cagliero, il giorno di questa festa era il 9 agosto, che ricordava l'investitura di Pio X.<sup>1365</sup> La tradizione continuò con i papi successivi; l'unica cosa che cambiò fu il giorno. Cagliero ebbe buoni rapporti non solo con i governanti costaricani, ma anche con i rappresentanti dei corpi diplomatici presenti nel Paese. Il giorno del venticinquesimo anniversario della sua consacrazione episcopale, la delegazione apostolica organizzò un pranzo per celebrare l'avvenimento, al quale furono invitati il Presidente della repubblica, parte del governo del Paese e i membri del Corpo Diplomatico. Cleto González Víquez, adducendo un problema di salute non poté presentarsi, ma l'attività ebbe un ottimo successo, con la presenza dei principali membri del governo e dei

---

<sup>1363</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1911. Fascicolo 8. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta). F. 140.

<sup>1364</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1914 (1918). Fascicolo 82. Governo di Costa Rica. F. 11.

<sup>1365</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1914 (1918). Fascicolo 82. Governo di Costa Rica. F. 23.

Nel 1925 il governo comunicò all'internunziatura che sarebbe stata issata la bandiera papale il 6 febbraio di quell'anno in omaggio dell'incoronazione di Papa Pio XI. In: ASV.SS-ANAC. 1915-1923. Fascicolo 83. Governo di Costa Rica. F. 189.

La buona relazione diplomatica veniva mantenuta anche tra l'Internunziatura e le altre legazioni diplomatiche che si trovavano in Costa Rica. Ad esempio nel 1911 i consolati di "*Francia, Cile, Colombia, Ungheria, Svezia, Equatore, Panamá, El Salvador, Perú e Norvegia*" issarono la bandiera per il IX anniversario dell'investitura di Pio X il 9 agosto di quell'anno. In: ASV.SS-ANAC. 1908-1911 (1914) Fascicolo 96. Corpo Diplomatico. F. 98.

rappresentanti delle legazioni diplomatiche. La festa durò fino alla notte e verso le diciannove la “*Banda Militar*” offrì un concerto in omaggio a Cagliero.<sup>1366</sup>

Il governo costaricano manifestò un nuovo atto di cordialità diplomatica nel consegnare all’invitato papale il diritto del decanato. La richiesta fu inoltrata su sollecitazione della Santa Sede, che ricordava che si trattava di un diritto stabilito dalla Conferenza di Vienna<sup>1367</sup> e il governo accettò di buon grado. Cagliero esercitò pienamente questo diritto. Tutte le volte che il corpo diplomatico si doveva riunire con il presidente, Monsignore inviava una lettera indicando la data a nome di tutti e inviando a tutti i rappresentanti la relazione contenente i giorni di riunione con il presidente. Una usanza era quella di riunirsi il 1° gennaio di ogni anno, data in cui si presentavano gli auguri dei “*los señores Jefes de Misión acreditados en Costa Rica*” al presidente della repubblica.<sup>1368</sup> Un’altra abitudine era quella che ricordava la ricorrenza del 15 settembre, occasione della commemorazione dell’indipendenza del Costa Rica e di tutta l’America Centrale. In questa occasione, la lettera inviata a Cagliero dal governo riportava quanto segue:

Me es grato poner en conocimiento de Vuestra Excelencia que el señor Presidente de la República tendrá la honra de recibir a los señores miembros del Cuerpo Diplomático el día 15 de este mes de setiembre, a la una de la tarde, con motivo del LXXXVIII aniversario de la independencia de la América Central.

Ruego a Vuestra Excelencia en su calidad de Decano del Cuerpo Diplomático, se digne ponerlo así en conocimiento de sus honorables colegas.<sup>1369</sup>

---

<sup>1366</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1914 (1918). Fascicolo 82. Governo di Costa Rica. F. 47, 49-52.

<sup>1367</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1914 (1914). Fascicolo 96. Corpo Diplomatico. F. 6-7.

<sup>1368</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1914 (1918). Fascicolo 82. Governo di Costa Rica. F. 57.

<sup>1369</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1914 (1918). Fascicolo 82. Governo di Costa Rica. F. 30.



L'attività di decano venne svolta da Cagliero e dagli altri inviati papali con molto piacere, come da loro stessi indicato. Cagliero era un ottimo diplomatico, cosciente del ruolo che ricopriva. Il 10 maggio 1910 scrisse al nuovo presidente del Costa Rica, Ricardo Jiménez, da El Salvador, dove si trovava: *“Por mi y en el nombre Augusto del Santo Padre presento votos y augurios a V.E. llamado a regir los destinos de la progresista Costa Rica en el momento más triste de su historia y me asocio al luto nacional. Al mismo tiempo recomiendo a la generosidad y patriotismo de su magnánimo corazón el Hospicio de Huérfanos de Cartago.”*<sup>1370</sup> La missiva si riferiva alla presa di potere di Jimenez, l'8 maggio precedente, e al terremoto del 4 maggio di quell'anno, che aveva distrutto la città di Cartago. Cagliero, come si è detto, era un uomo che sapeva come muovere i fili della diplomazia e grazie a questa sua capacità si guadagnò l'amicizia dei governi dell'area e dei governanti del Costa Rica, riuscendo a installare un eccellente rapporto tra le parti. Ora si farà cenno alla sua opera religiosa nel caso costaricano.

Il lavoro di Cagliero in Costa Rica fu molto particolare. In un primo momento venne considerato come il rappresentante del Papa nella regione, e la gente gli si rivolgeva in quei termini reputandolo un “superiore” del vescovo del Paese. Per questa ragione i fedeli gli chiedevano di intervenire nella vita religiosa delle parrocchie, come per esempio, di sostituire quei sacerdoti che non erano ben visti nelle comunità. Di questo, comunque, se ne parlerà più avanti. Cagliero non ebbe molto da fare in Costa Rica. Come egli stesso indicava, era questo un Paese dove il rapporto tra lo Stato e la Chiesa era molto cordiale e dove il clero era ben preparato. Questo non vuole dire che non ci fossero dei problemi, non solo con il vescovo Stork, con il quale ebbe una relazione veramente tesa, ma anche con il governo della diocesi,

---

<sup>1370</sup> ASV.SS-ANAC. 1908-1914 (1918). Fascicolo 82. Governo di Costa Rica. F. 68.

dove considerava esistesse una forte disobbedienza da parte dal clero verso il vescovo. In un rapporto inviato nel 1912 al Segretario di Stato della Santa Sede, Cagliero diede a vedere quale fosse il suo pensiero sulla diocesi del Costa Rica, il vescovo e il clero.

In questa relazione Cagliero affermava che esisteva una notevole differenza tra il Costa Rica e gli altri Paesi della regione, specialmente nel caso dell'educazione del clero e nel rapporto con l'autorità civile. Su Stork scriveva: *“il Vescovo sempre cortese e ben disposto verso la persona del Delegato”* non accettava però i consigli nemmeno se questi riguardavano il rispetto che gli dovevano i sacerdoti. Per Cagliero il principale problema del clero costaricano risiedeva nel fatto che il rapporto tra il vescovo Stork e una parte dei suoi sacerdoti era critico (su questo Cagliero era molto chiaro; sottolineò sempre che Stork era criticato da una parte del clero, non dalla totalità) perché: *“l'elezione di Mgr. Stork non fu grata a molti per la poca stima che ne avevano e per la sua nazionalità.”* Secondo Cagliero la scelta di un altro vescovo non costaricano era il principale motivo del conflitto vigente tra una sezione del clero e il vescovo. Inoltre, Cagliero indicava che Stork, di fronte a questa situazione, si dimostrava consapevole e che prometteva di intervenire *“a tenore dei Canonici e delle leggi Sinodali; però in realtà poco o nulla faceva, quando non operava in senso contrario compromettendo alle volte il prestigio stesso della Delegazione Apostolica”*. Non si è in possesso di un documento autografo di Stork, che possa fare luce sul suo comportamento e che possa confermare le affermazioni del delegato, però altri testi aiutano a comprenderne il motivo. Il principale motivo della discordia tra Cagliero e Stork risiedeva nella creazione della Provincia Ecclesiastica. Sin dal suo arrivo, Cagliero aveva insistito su questa priorità. Stork, nel caso costaricano, si era detto d'accordo sul criterio di massima, ma non sulla divisione territoriale suggerita da Cagliero. Questo perché il lazzarista vedeva

nell'intervento di Cagliero un'intromissione nelle sue funzioni. Stork si faceva forte della sua esperienza, degli anni vissuti nel Paese e credeva che la divisione dovesse essere realizzata in questi termini: un'arcidiocesi per la provincia di San José, che doveva funzionare anche come sede, e che comprendeva Cartago, Heredia e Alajuela. Da questa provincia bisognava escludere San Ramón, Orotina e San Mateo, che sarebbero appartenute alla diocesi di Puntarenas, che era aggregata alla provincia del Guanacaste. La responsabilità della Provincia Ecclesiastica doveva essere consegnata a un ordine religioso, come per esempio quello dei Cappuccini, mentre il Vicariato Apostolico di Limón sarebbe stato curato dai lazzaristi. Cagliero si oppose a questa divisione e propose la sede nella provincia di Alajuela, oltre al Vicariato Apostolico di Limón. Alla fine come si vedrà, anche grazie a differenti pressioni venne accettata in un certo senso la proposta di Cagliero.

Ritornando al rapporto di Cagliero del 1912 sul clero costaricano, il delegato apostolico non aveva dubbi: *“In Costa Rica il Clero ha una preparazione migliore che nelle altre Diocesi Centroamericane. I Parroci in generale capiscono il loro dovere; e ve n'hanno alcuni esemplari e zelanti ma parecchi di essi esercitano il S. Ministero senza spirito e per interesse materiale.”* Continuava affermando che la regione che comprendeva le province del Guanacaste e di Puntarenas si trovavano in uno stato di abbandono spirituale, per cui era urgente organizzare una missione. Per questa ragione raccomandava l'invio di missionari, che potevano appartenere all'ordine dei cappuccini oppure dei lazzaristi.<sup>1371</sup> Elencati i principali problemi, Cagliero attendeva ora istruzioni dalla Santa Sede per migliorare la

---

<sup>1371</sup> ASV.SS-ANAC. 1910-1915. Fascicolo 12. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta). Ff. 70-72v.

situazione della diocesi costaricana. Non si trattava però di una problematica seria e critica come per gli altri casi della regione.

Gli esempi presentati del lavoro svolto da Cagliero dimostrano come il prelado si fosse guadagnato la fiducia della maggioranza dei governanti della regione. Alcuni governi lo riconobbero come inviato diplomatico del Papa, altri non lo accettarono in veste diplomatica, ma lo accolsero ugualmente nel loro territorio. L'opera di Cagliero fu di vitale importanza, perché grazie al suo lavoro, in poco tempo, i governi della regione, compreso quello di Panama, intavolarono relazioni diplomatiche con la Santa Sede. Nel seguente punto si vedrà il lavoro svolto dagli internunzi e dai nunzi durante il periodo in cui il Costa Rica fu la sede della Delegazione Apostolica per l'America Centrale.

### **2.3. Il lavoro dell'Internunziatura: una comunicazione costante e fluida con la Santa Sede sulla realtà della regione dal 1917 al 1936**

La presente sezione analizzerà la comunicazione costante che venne mantenuta tra gli inviati pontifici e la Santa Sede, uno dei principali compiti che Roma aveva assegnato ai suoi delegati. I rapporti dall'America Centrale erano utilissimi alla curia romana sia perché gli permetteva di essere aggiornata sulla realtà di ogni Paese, sia perché veniva messa al corrente dello stato delle diocesi della regione. Conoscere la realtà politica e sociale centroamericana era un'informazione di grande utilità per Roma, che in questa maniera poteva prevedere l'andamento socio-politico di ogni Paese. Le relazioni servivano per prendere i provvedimenti necessari nei rapporti diplomatici con i governi della zona e per pianificare gli interventi in campo religioso nelle diverse diocesi. Essere a conoscenza della realtà dei fedeli, dei vescovi e dei sacerdoti permetteva alla Santa Sede di valutare il grado di religiosità

e di cristianità del popolo, oltre a giudicare il lavoro svolto dal vescovado presente nella regione. Allo stesso modo, si poteva determinare il grado di educazione del clero. Infine, i rapporti inviati dai delegati consentivano a Roma di mantenersi al corrente sull'operato e sul carattere dei sacerdoti, fattori importanti che influivano su quali di loro potevano ambire al ruolo di vescovo. Nel caso l'aspirante non possedesse le qualità necessarie per sviluppare questo importante incarico, la Santa Sede si sarebbe rivolta a un candidato straniero. In questa suddivisione del capitolo, per questione di spazio, si analizzerà solo un fatto inerente ognuno degli inviati pontifici nella regione.

### **2.3.1. La comunicazione costante fra l'Internunziatura e la Santa Sede sugli avvenimenti religiosi e politico-sociali nella regione dal 1917 al 1936**

Il 16 febbraio 1917, la Santa Sede comunicava che “*Mgr. Giovanni Marengo della Società dei Salesiani di Don Bosco, Arcivescovo titolare di Edessa*” avrebbe ricoperto l'incarico d’“*Internunzio Apostolico presso le Repubbliche di Costa Rica, [sic] Honduras e Nicaragua, e Delegato Apostolico per quelle di Guatemala e San Salvador.*” Nello stesso annuncio, si informava che il sacerdote Valentino Nalio, anche lui appartenente alla famiglia di Don Bosco, sarebbe stato il suo segretario. I compiti assegnati a Mgr. Marengo erano vari. Gli venne spiegata la situazione attuale di ogni Paese della regione e quindi che cosa fare in ognuno di loro. Nel caso costaricano, le relazioni inviate da Cagliero affermavano che il principale problema non risiedeva tanto nella relazione Stato-Chiesa cattolica, ma nella debolezza del vescovo, così come nella sua negligenza al momento di controllare il clero. Cagliero era giunto alla conclusione di raccomandare la sostituzione del vescovo con un prelado più zelante, come Antonio Monestel, invisibile sia al clero che al governo. Per questa ragione si chiedeva a Marengo di “*prendere esatta cognizione di questo stato di cose, e ne*

*informerà con diligenza e sollecitudine la S.C. Concistoriale, che dovrà poi emanare i necessari ed opportuni provvedimenti per il miglior bene di quella Diocesi.*” L’altro compito specifico richiesto per il Costa Rica era quello di terminare il processo di creazione della Provincia Ecclesiastica.

Nel caso honduregno, Marengo ricevette le stesse istruzioni del Costa Rica, anche se queste erano diverse nel loro contenuto. In questo Paese il concordato firmato nel 1861 era stato cancellato nel 1880, anno in cui era cominciata una persecuzione contro la Chiesa, che diventò presto violenta. Roma spiegava a Marengo che la persecuzione aveva le sue radici nel decreto di leggi contro la Chiesa e che l’Honduras aveva promulgato solo per seguire l’esempio delle repubbliche vicine. Le Costituzioni del 1880, 1894 e 1904, erano di stampo liberale, così come il Codice Civile varato nel 1898 e rinnovato nel 1906, iniziative che penalizzavano fortemente la Chiesa cattolica, al punto da averla trasformata in una Chiesa indigente. La Santa Sede indicò a Marengo che grazie a Dio e al lavoro sviluppato da Cagliero si era riusciti a ristabilire un rapporto diplomatico con il governo honduregno, anche se tale disposizione non era sinonimo di un miglioramento immediato della situazione religiosa del Paese.

Marengo era al corrente, grazie alle indicazioni della Santa Sede, che l’Honduras era un Paese immerso in problemi di moralità e di catechizzazione. Roma, tra le altre cose, gli ricordava che: *“la gioventù senza istruzione religiosa; il popolo senza morale; il Clero senza prestigio, la legislazione ostile alla Chiesa”*. Il neo-internunzio apostolico doveva trovare la maniera di trasformare in realtà le proposte suggerite da Cagliero per cambiare la situazione disastrosa dell’Honduras. Tra le istruzioni consegnate a Marengo vi era il compito di sistemare il seminario diocesano, *“sia negli studi che nella disciplina, e fondazione di un*

*seminario minore*”, di fondare collegi cattolici, di costituire “*missioni ambulanti da affidarsi a qualche Congregazione Religiosa*” e di procurarsi il beneplacito del governo per la creazione della Provincia Ecclesiastica dell’Honduras, già esistente in teoria grazie alle bolle preparate da Mgr. Monestel. Proprio questo ultimo punto era il principale compito di Marengo. La Santa Sede era consapevole, grazie ai rapporti inviati dal segretario della delegazione apostolica in Costa Rica, che le bolle erano pronte e che la Provincia Ecclesiastica era stata canonicamente eretta, ma che Antonio Monestel, sacerdote costaricano e scelto per ricoprire il ruolo di vescovo ausiliare di Mgr. Martínez, già anziano, era diventato un problema per la piena realizzazione del piano preparato da Roma. Tra le altre cose, si indicava che Monestel era considerato responsabile della situazione creatasi con il governo dell’Honduras, visto che “*non si curò troppo di addolcire gli animi offesi, anzi parve non risparmiaci di esasperargli*”. Per questo motivo, per evitare mali peggiori e per non provocare un’altra rottura del rapporto tra la Santa Sede e l’Honduras, situazione che, secondo Roma, sarebbe stata funesta per gli honduregni, Marengo doveva preoccuparsi di “salvare” la situazione, la quale per la curia romana si poteva ricucire cercando di “*togliere di mezzo Mons. Monestel, inducendolo a rinunciare all’ufficio di coadiutore del Mg. Martínez*”. Siccome il governo dell’Honduras manteneva inalterata la fiducia con l’altro costaricano presente nel Paese e che ricopriva l’incarico di vescovo di Santa Rosa di Copán (Mgr. Claudio Volio), Marengo doveva proporre questo ultimo religioso come ausiliare di monsignor Martinez e governatore di Santa Rosa di Copán. Lo stesso provvedimento doveva essere preso con il lazzarista Gelabert che, come Monestel, aveva perso i favori del governo. Marengo doveva quindi cercare un altro sacerdote della Congregazione della Missione per il Vicariato Apostolico di San Pietro Sula. Il principale consiglio fornito da Roma a Marengo fu di agire “*con prudenza a tenore delle medesime, ed informi con diligenza e sollecitudine*

*la S. Sede circa la definitiva soluzione di tale importante questione*<sup>1372</sup> e di garantire il benessere dei fedeli e di non sprecare il lavoro già svolto da Cagliero, che aveva ottenuto il riconoscimento di inviato papale in Honduras con carattere diplomatico.

Siccome Marengo era il rappresentante del Papa per tutta la regione, gli venivano consegnate anche le istruzioni per il caso del Nicaragua. La spiegazione sulla situazione locale, lo informava che in questo Paese si era firmato un concordato nella seconda metà del secolo XIX ma che, con l'arrivo dei liberali, l'accordo aveva perso ogni valore giuridico ed era stato dichiarato illegale dal governo locale. Marengo era al corrente, grazie alla lettura dei rapporti in possesso della Santa Sede che, grazie al lavoro svolto da Cagliero, le relazioni tra lo Stato nicaraguense e la Chiesa cattolica erano tornate normali. Il delegato apostolico era stato riconosciuto dal governo del Paese e, la cosa più importante, la religiosità era di nuovo visibile, grazie anche al partito cattolico, che nel 1912 era riuscito ad ottenere nel dicembre di quell'anno la Consacrazione Ufficiale della Repubblica al Sacro Cuore di Gesù. Inoltre, quel partito, con la collaborazione di Cagliero si adoprò perché la nuova Costituzione, che si doveva approvare tra la fine del 1911 e l'inizio del 1912, dichiarasse la religione cattolica religione di Stato. Purtroppo, per l'influsso negativo a questa proposta dimostrato *“Dal Ministro nord-americano in Managua”*, l'articolo proposto da Cagliero non venne approvato.<sup>1373</sup> La Santa Sede indicava quindi a Marengo che il suo principale compito era quello di ricordare al governo del Nicaragua, la ragione per cui la Chiesa cattolica fosse la religione di Stato, seguendo l'idea presentata da Cagliero:

---

<sup>1372</sup> Sull'Honduras l'informazione si trova in: ASV.SS-ANAC. 1917 Fascicolo 2. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Marengo. Ff. 42-47v.

<sup>1373</sup> J. P. GÓMEZ, *Autoridad/Cuerpo/Nación: Batallas culturales en Nicaragua (1930-1943)*, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA-UCA), Managua, Nicaragua 2015, p. 154.



Apostólica y Romana. No se podrán dar leyes contra la libertad de la Iglesia, ni restrictivas de su personeria [sic] jurídica.

Nadie será molestado por razón de sus opiniones religiosas, ni compelido à profesar creencias ò à [sic] observar practicas [sic] contrarias á [sic] su conciencia.

Es prohibido dar leyes que impiden el ejercicio de cualquier culto, en cuanto este no se oponga al orden publico, ò à [sic] la moral cristiana. Gozaràn [sic] también de personalidad jurídica para todos los efectos legales.<sup>1374</sup>

Dopo aver consegnato queste istruzioni a Mgr. Marengo sui Paesi dove Cagliero era stato accettato come rappresentante del Papa con poteri diplomatici, la Santa Sede passò alle indicazioni su quelle nazioni che non avevano ancora stabilito un rapporto ufficiale con la Santa Sede, ossia El Salvador e il Guatemala. La prima indicazione era quella di muoversi con molta prudenza, in maniera di non indisporre nessuno e di cercare il riconoscimento di quei Paesi in veste di inviato del Sommo Pontefice. La Santa Sede indicò a Marengo che dopo la rivoluzione del 1871, in Guatemala, la situazione della Chiesa era deplorabile per colpa degli attacchi perpetrati dal governo liberale al punto che vennero promulgate *“leggi e disposizioni lesive di diritti della Religione, con grave danno della pace delle coscienze e della fede di quelle buone popolazioni.”* Per questo, dopo aver ottenuto il riconoscimento dal governo, Marengo doveva conseguire la divisione ecclesiale del Guatemala. Per realizzare questo compito, il delegato doveva spingere Mgr. Riveiro, arcivescovo del Guatemala e amico del presidente, a esercitare le pressioni necessarie perché Estrada Cabrera accettasse la creazione della Provincia Ecclesiastica. La Provincia avrebbe dovuto avere la seguente

---

<sup>1374</sup> ASV.SS-ANAC. 1917 Fascicolo 2. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Marengo. F. 51.

suddivisione: l’Arcidiocesi del Guatemala, un’altra ad Occidente a Quezaltenango, un’altra ad Oriente a Esquipulas e un “*Vicariato Apostolico del Petén nel Nord, con residenza in Cobán, da affidarsi ai Padri Dominicani della Provincia di Spagna*”. Roma era consapevole dei problemi incontrati con il governo del Guatemala e, siccome riteneva che questa situazione avesse fatto del male soprattutto ai fedeli, indicava a Marengo: “*Si raccomanda pertanto a Mons. Marengo di portare tutta la sua considerazione su questo affare, tanto importante pel bene di quelle anime; e quando, sulla faccia dei luoghi, si sarà reso ben conto d’ogni cosa, non indugi a trasmettere un dettagliato rapporto alla Santa Sede che poi prenderà le opportune deliberazioni.*”<sup>1375</sup>

Nel caso di El Salvador, la Santa Sede si basò sulle raccomandazioni inviate da Cagliari e, in tempi anteriori, da Mgr. Thiel. Secondo queste, l’intera legislazione liberale del Paese era stata determinata dall’influsso delle repubbliche vicine, in speciale modo dal Guatemala. Inoltre, si raccontava che dopo il 1880, la separazione tra lo Stato e la Chiesa era diventato un fatto reale, come dimostravano il matrimonio civile e la secolarizzazione dei cimiteri. Lo stesso Cagliari non fu riconosciuto dal governo su quelle basi:

Il Sig Presidente [Fernando Figueroa] si limitò sempre ad assicurare che il Delegato della S. Sede sarebbe stato ricevuto dal Governo con tutte le cortesie dovute alla sua alta qualifica; che però essendo per legge separata la Chiesa dallo Stato, egli non si credeva autorizzato a riceverlo con carattere diplomatico, perché ciò significherebbe relazione ufficiale tra il Governo della Repubblica e la S. Sede.<sup>1376</sup>

---

<sup>1375</sup> ASV.SS-ANAC. 1917 Fascicolo 2. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Marengo. F. 56.

<sup>1376</sup> ASV.SS-ANAC. 1917 Fascicolo 2. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Marengo. F. 58.

Inoltre, la Santa Sede ricordava a Marengo che con l'elezione del nuovo presidente, il signor Araujo, il rapporto era cambiato e che si era molto vicini a ristabilire le relazioni diplomatiche tra le due parti. Questa affermazione nasceva dal fatto che le trattative intavolate da Cagliero avevano fatto sì che il governo di El Salvador elargisse il permesso di celebrare il primo Congresso cattolico, che aveva destato un “*risveglio dello spirito religioso*”. Per questo si chiedeva a Marengo di porre la massima attenzione alla questione di El Salvador, per poter ottenere la ripresa delle relazioni diplomatiche. Con queste istruzioni, giunse in America Centrale il primo internunzio destinato alla regione.<sup>1377</sup>

È da mettere in risalto la preoccupazione reale da parte della Santa Sede per stringere degli accordi con i Paesi dell'area. Le indicazioni erano chiare. In Honduras c'era bisogno di risolvere il problema della Provincia Ecclesiastica non importa come, al punto che se fosse stato necessario togliere di mezzo un vescovo invisibile al governo civile e alla stessa Roma si sarebbe fatto. L'importante per Roma era mantenere e rafforzare il rapporto diplomatico, e allo stesso tempo portare a buon termine la creazione della Provincia Ecclesiastica dell'Honduras, operazione che secondo la curia romana, avrebbe giovato alla moralità, alla fede e al benessere dei fedeli honduregni. E fu proprio così che andò a finire. La nomina di Mgr. Monestel a vescovo coadiutore di Tegucigalpa con diritto di successione non fu applicata. È vero che Monestel si trovava in Costa Rica dal 1916, -Marengo arrivò in questo Paese nel 1917-, però fu proprio Marengo a cancellare definitivamente il suo incarico vescovile in Honduras. Nel caso del Nicaragua bisognava invece mantenere e rafforzare il rapporto esistente e definire il destino del seminario di quel Paese. Marengo riuscì ad

---

<sup>1377</sup> Ogni citazione sulle istruzioni consegnate a Mgr. Marengo si trovano in solo documento in: ASV.SS-ANAC. 1917 Fascicolo 2. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Marengo. Ff. 33-71.

adempiere entrambi i compiti, oltre a consolidare la creazione di altri seminari in Nicaragua.<sup>1378</sup>

Lo sforzo di Mgr. Marengo di essere riconosciuto da El Salvador e Guatemala rimase invece incompiuto. Il Guatemala non l'accettò mai in veste di inviato papale con carattere diplomatico. È vero, comunque, che per nomina della Santa Sede e grazie alla trattativa condotta da Marengo fu accettata la proposta di assegnare Mgr. Luis Javier Muñoz Capurón ad Arcivescovo del Guatemala. Muñoz, sacerdote gesuita, arrivò in Costa Rica per essere consacrato nella capitale San José, il 21 agosto 1921, dallo stesso Mgr. Marengo. Fu anche nel periodo in cui Marengo svolse le funzioni di Internunzio che venne creata la "*Diócesis de Los Altos*" in Guatemala, che era composta dai dipartimenti di "*Quetzaltenango, San Marcos, Huehuetenango, Totonicapán Quiché, Retalhuleu, Suchitepéquez y Sololá*", così come il Vicariato Apostolico di Verapaz e Petén, con i dipartimenti di "*Baja y Alta Verapaz y el Petén*". Per il carattere mutevole del governo guatemalteco, la risoluzione "*tuvo que mantenerse en secreto durante 7 años hasta que fue hecha pública por el órgano oficial de la Santa Sede*".<sup>1379</sup> Il timore della Santa Sede era reale, al punto che Mgr. Muñoz y Capurón prese possesso della sua arcidiocesi solo il 15 settembre 1921, data molto importante per la regione dell'America Centrale, poiché in quel giorno si commemorava il centenario dell'indipendenza dall'antica "*Capitanía General de Guatemala*" di Spagna. A meno di un anno da quella data e con il pretesto del coinvolgimento del nuovo vescovo in una rivolta armata contro il generale Orellana, insediatosi come nuovo presidente del Paese con il colpo di stato del 5 dicembre 1921, Muñoz y Capurón venne obbligato a lasciare il Guatemala. Il

---

<sup>1378</sup> «Bollettino Salesiano» Figure degne di memoria, (Periodico mensile dei cooperatori di Don Bosco, Anno XLVI. N° 1. Gennaio 1922, pp.15-16. In: < <http://biesseonline.sdb.org/1922/192201.pdf> >

<sup>1379</sup> BENDAÑA, *La Iglesia en la historia de Guatemala (1500-2000)*, p. 198.

governo chiese a Pio XI la nomina di un altro arcivescovo, cosa che la Santa Sede non accettò. Il 27 gennaio 1927 moriva Mgr. Muñoz e Pio XII il giorno seguente nominò Mgr. Jorge J. Carnana,<sup>1380</sup> Amministratore Apostolico del Guatemala. Carnana sviluppò il suo ruolo con una certa tranquillità grazie al fatto che era cittadino degli Stati Uniti e aveva fatto parte dell'esercito del suo Paese come Cappellano militare durante la Prima Guerra Mondiale. Il governo del Guatemala, che rispondeva agli interessi statunitensi, non ebbe nulla da ridire su quella nomina. Carnana ottenne che il governo cambiasse opinione fino a varare rapporti diplomatici con la Santa Sede, i quali iniziarono il 15 marzo 1936 quando Mgr. Alberto Lavame stabilì la sua residenza come nunzio per Honduras, El Salvador e Guatemala nella capitale di questa ultima nazione, dove fu ricevuto con onori e gli si diede il diritto di esercitare il ruolo di decano del Corpo Diplomatico con rappresentanza in Guatemala.<sup>1381</sup> Con questo gesto furono infine stabiliti i rapporti diplomatici tra le due parti.

Anche nel caso di El Salvador il compito fu realizzato con successo. Il 29 dicembre 1920, Mgr. Giovanni Marengo scriveva a “*Juan Francisco Paredes, Ministro de Relaciones Exteriores de El Salvador*” per indicargli di aver ricevuto la relazione del “*Ilmo y Rmo Mons Juan A. Dueñas, ya encargado por el Padre Santo de una Misión Especial ante ese Supremo Gobierno, el telegrama que sigue: “Complacido participo V. E. restablecidas definitivamente Relaciones Diplomáticas entre El Salvador y el Vaticano, pudiendo ya venir nuestro amado Internuncio cuando lo tenga a bien presentar sus Credenciales.”*”<sup>1382</sup> Il

---

<sup>1380</sup> Carnana fu nominato nel 1926 da Pio XI, Delegato Apostolico per Messico e Guatemala, ma il presidente Calles lo cacciò dal Paese dopo sole nove settimane dal suo arrivo. Fu inviato quindi con carattere di urgenza in Guatemala per cercare una soluzione pacifica ai problemi tra lo Stato e la Chiesa di quel Paese. BENDAÑA, *La Iglesia en la historia de Guatemala (1500-2000)*, p. 202.

<sup>1381</sup> BENDAÑA, *La Iglesia en la historia de Guatemala (1500-2000)*, p. 209.

<sup>1382</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1923. Fascicolo 92. Governo di El Salvador. F. 90.

ministro inviava la sua risposta confermando quanto detto dal vescovo Dueñas.<sup>1383</sup> Non fu però Marengo ad andare a El Salvador per incontrarsi con il Presidente di quel Paese, ma Mgr. Angelo Rotta quando visitò il Paese e fu ricevuto il 26 settembre 1923 come internunzio per la nazione salvadoregna.<sup>1384</sup>

Prima di affrontare l'analisi delle comunicazioni tra la Santa Sede e gli internunzi della regione, si farà riferimento alle facoltà di cui disponevano questi ultimi. Il primo a ricevere facoltà fu Mgr. Marengo, a cui si concedeva l'autorizzazione a vigilare e cercare “*il maggior bene dei fedeli esistenti nei territori compresi nella sua giurisdizione, facendo però un uso prudente e discreto delle medesime*”, senza però interferire con i poteri dei vescovi locali. L'internunzio poteva anche disporre del denaro delle dispense matrimoniali, a meno che i futuri sposi non fossero così poveri da non poter pagare. Tra le altre facoltà vi era anche quella di secolarizzare il clero secondo le istruzioni della Santa Sede. Su questo tema si chiedeva a Marengo di essere “*cautissimo nel concedere indulti di secolarizzazione perpetua, attenendosi in tutto all'Istruzione della Segreteria di Stato in data del 15 ottobre 1908*”, dove quella secolarizzazione si concedeva “*solo quando concorrano le più gravi cause e dopo avere sempre richiesto il voto del rispettivo Procuratore Generale*”. Infine, gli si indicava che con il tema delle dispense doveva usare le tasse in maniera prudente, “*dimostrando col fatto che i Rappresentati Pontifici non pensano ad accumulare danaro. Ma bensì a giovare al bene spirituale dei fedeli.*”<sup>1385</sup> Mgr. Marengo ottenne queste facoltà al suo arrivo nel 1917. Queste divennero legge dopo il 1919, quando si pubblicò l'indice delle facoltà dei nunzi, internunzi e delegati apostolici.

<sup>1383</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1923. Fascicolo 92. Governo di El Salvador. F. 92-93.

<sup>1384</sup> CÁRDENAS, *El Poder eclesiástico en El Salvador 1871-1931*, p. 270.

<sup>1385</sup> ASV.SS-ANAC. 1917 Fascicolo 2. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Marengo. F. 61v-63v.

L'indice fu pubblicato a Roma il 6 maggio 1919. Il documento era diviso in sei capitoli. Il primo riguardava le facoltà generali, il secondo le indulgenze, il terzo le facoltà sul matrimonio, il quarto sugli altri Sacramenti e i riti sacri, il quinto le facoltà sui religiosi e il sesto e ultimo sulle potestà per i nunzi, internunzi e delegati. Qui si farà riferimento solo ai punti più importanti di quell'indice, perché non è lo scopo di questo lavoro analizzare a fondo le facoltà consegnate dalla Santa Sede. In generale, le facoltà prevedevano che i rappresentanti del Papa dovessero visitare le zone comprese nella loro giurisdizione diplomatica, con lo scopo di verificare lo stato reale delle diocesi e dei Paesi, per poter quindi redigere rapporti dettagliati, così come cercare i possibili candidati per la nomina a vescovo. L'inviato papale poteva dispensare i sacerdoti dal sacramento dell'eucaristia, sempre che questi seguissero il giusto iter. Potevano, inoltre, dare la grazia dell'indulgenza per sei volte all'anno in occasione di cerimonie solenni. Anche la benedizione papale poteva essere elargita tre volte l'anno, ma non nello stesso posto. Quest'ultima competenza era ritenuta importante, perché il popolo vedeva nell'internunzio una figura molto vicina al Pontefice. L'inviato poteva anche concedere l'indulgenza plenaria a chi lasciava l'eresia e tornava nel seno della Chiesa cattolica. Inoltre, poteva erigere le stazioni della Via Crucis con applicazione delle indulgenze e fare lo stesso per le confraternite del Rosario, della Beata Vergine del Monte Carmelo e della Vergine dei sette Dolori. Si trattava di un valore aggiunto, che avvicinava la figura del Papa ai fedeli. La grande maggioranza dei centroamericani non aveva mai visto nella sua vita un'immagine o una foto del successore di San Pietro, e ancora meno si era trovata in sua presenza, ma almeno poteva ora beneficiare della sua benedizione e delle sue indulgenze grazie al lavoro del suo rappresentante. Questo potere di benedire e perdonare per conto del Papa è spiegato soltanto se si comprende l'unità dei vescovi con il

Vescovo di Roma, legame che fu capito solo dopo aver iniziato e consolidato il processo di romanizzazione del clero e del popolo centroamericano.

Per quanto riguarda il matrimonio e gli altri sacramenti il rappresentante papale poteva: erogare fino a 50 volte per causa grave tutti gli impedimenti di matrimonio, fossero questi per diritto ecclesiastico, per diritto pubblico oppure per cause sconosciute. Inoltre, poteva sanare “*in radice*” per 25 volte i matrimoni nulli per impedimento di separazione. Poteva amministrare la cresima per il suo incarico di vescovo, però poteva anche delegare a “*simplices sacerdotes probatae doctrinae ac virtutis*” l’amministrazione della stessa in una regione priva di vescovo; in questo caso poteva ricorrere a un sacerdote per un periodo determinato, sempre che si osservassero i canoni “781, 1, 782, 4, e 784”. Sull’eucaristia, il delegato papale poteva concedere l’indulto della celebrazione all’esterno delle chiese e degli oratori pubblici, così come erigere un altare all’aperto per la celebrazione. Aveva anche il diritto di consentire, in caso di malattia o di alcune cause gravi, che le monache potessero vivere fuori dal chiostro per un periodo determinato. Inoltre, poteva dispensare i religiosi di entrambi i sessi solo per motivi di congedo di coscienza dalla Congregazione e concedere il permesso di secolarizzarsi, purché avessero ottenuto la dichiarazione di nullità dai loro voti di disabilità.

Non ultimi, vi erano altri poteri. Ad esempio, l’inviato papale poteva e doveva recitare l’ufficio divino e celebrare la Santa Messa secondo il calendario romano, mantenere nella sua residenza in una cappella stabile il Santissimo Sacramento, amministrare il sacramento della Cresima nel territorio di sua giurisdizione o nel corso di un viaggio marittimo -eventualità che succedeva quando si recava a prendere possesso del suo incarico o mentre tornava dal luogo della sua missione-. Ugualmente, poteva ricevere la confessione sacramentale dei



fedeli di entrambi i sessi, nel luogo della sua giurisdizione o durante un viaggio in mare. Infine, poteva disporre a suo piacimento delle indulgenze che gli erano state concesse.<sup>1386</sup>

Nella seguente sezione si analizzeranno le informazioni inviate dagli internunzi e dai nunzi che risiedettero in Costa Rica. Questa parte del capitolo è divisa non in forma cronologica, ma in forma tematica, perché si studieranno le relazioni che si occupavano di materia religiosa nonché della realtà politica e sociale, che gli inviati pontifici inviavano alla Santa Sede. In questa maniera, dopo aver analizzato le facoltà e le indicazioni generali consegnate ai rappresentanti del Papa, si potrà capire il perché del loro comportamento, di quello dei fedeli e di quello del clero in generale.

#### **2.3.1.1. La comunicazione sugli avvenimenti di carattere religioso**

Su questo tema si deve fare subito un chiarimento che permette di definire che le relazioni preparate dagli internunzi erano di due differenti tipi. Il primo si riferiva al modo in cui la gente viveva la religiosità. Il delegato papale, per esempio, spiegava nelle sue missive la reazione dei fedeli quando si incontravano in sua presenza, narrando dell'esperienza dei credenti al cospetto del rappresentante diretto del Papa e della sua pietà (del popolo). L'altro tipo di rapporto informava invece sui temi prettamente religiosi, come la condizione di ogni diocesi, dei vescovi, del clero, dello stato del seminario, delle parrocchie, degli ordini religiosi presenti nelle diocesi, delle associazioni pie, della fede dei credenti e della stampa cattolica. In questa sezione si lavorerà, quindi, sulla religiosità dei fedeli e sullo stato delle diocesi visitate dai rappresentanti del Papa, mentre l'analisi dei documenti che riguardano le

---

<sup>1386</sup> ASV.SS-ANAC. 1908 (1918-1920). Fascicolo 1. Nomina, facoltà e istruzioni di Mons. Giovanni Cagliero. F. 61v-63v.

impressioni suscitate dal delegato pontificio nei fedeli si vedranno nell'ultima parte di questo capitolo.

Nel 1923 Mgr. Rotta inviò tre dossier molto minuziosi sulla situazione religiosa di Costa Rica, Nicaragua e Honduras. La relazione sul Nicaragua riguardava la situazione delle diocesi che poté controllare di persona, quelle di León e Granada, oltre all'arcidiocesi di Managua. Non vi è invece nessun riferimento sul Vicariato Apostolico di Bluefield, che non poté visitare. Rotta, in termini generali, aveva notato un miglioramento della condizione della fede delle persone, così come anche nella vita dello stesso Paese. La causa di questo miglioramento si doveva, secondo lui, alla suddivisione della diocesi di León in altre diocesi, operazione che aveva permesso un maggior controllo dei vescovi sul clero, che di conseguenza aveva provocato una maggiore attenzione verso i fedeli, sia da parte del clero che dello stesso vescovo. Rotta affermava che un altro elemento che aveva aiutato a migliorare la situazione era la presenza del rappresentante del Santo Padre in queste terre. Non era un riferimento personale, ma premiava l'opera svolta in precedenza dai monsignori Cagliero e Marengo. In quanto al suo lavoro, ricordava di essere dovuto intervenire per dirimere un conflitto tra il vescovo di León, Mgr. Agustín Nicolás Tijerino e tre membri del capitolo della cattedrale. La presenza di un internunzio era quindi importante, visto che poteva controllare ed evitare che piccole diatribe potessero trasformarsi in problemi complessi.<sup>1387</sup>

A proposito della diocesi di León, Rotta ricordava che si trattava di una circoscrizione di 25.000 Km<sup>2</sup> con una popolazione di circa 180.000 abitanti e con un totale di 40 parrocchie,

---

<sup>1387</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 113.

a cui erano assegnati solo 25 sacerdoti. Di conseguenza, quindici parrocchie si trovavano prive di una guida. Inoltre, ricordava che la diocesi era composta da tre vicarie foranee e che la maggioranza del clero viveva “*con alcuni membri della loro famiglia*”. Rotta difendeva questa usanza che in altre parti sarebbe sembrata strana. Il fatto che il clero vivesse con i propri famigliari era in Nicaragua un’azione prudentissima, perché: “*Il Vescovo stesso lo raccomanda, e queste raccomandazione che può sembrare strane in altri ambienti, per questi luoghi non la credo disprezzabile, se attuata con discernimento, per i gravi pericoli morali a cui stanno esposti a causa dell’isolamento grande in cui vivono*”. L’informazione fornita da Rotta era molto importante, perché dimostrava come l’internunzio avesse compreso la realtà locale. Quello che poteva sembrare strano in un’altra parte del mondo, risultava invece un comportamento normale e utile in Nicaragua. La Santa Sede era così messa al corrente e poteva comportarsi di conseguenza su situazioni che dovevano essere comprese e non essere viste come motivo di scandalo o meritorie di una punizione per i vescovi che le autorizzavano. Da qui l’importanza dei dossier, che consentivano a Roma di conoscere e comprendere la maniera di vivere del clero e del vescovado locale.

Rotta parlò anche del seminario di León. Questo centro di studi ecclesiastici si trovava nello stesso palazzo vescovile che ospitava anche le stanze del vescovo, la curia e un collegio. In modo generale reputava il seminario buono, ma non gli piaceva la mancanza di pietà che vi aveva trovato. Per Mgr. Rotta il principale problema era che: “*non ho visto regnare quello spirito di pietà, che è come l’anima di una buona formazione clericale*.” Suggeriva quindi di richiedere allo stesso vescovo di León e ai sacerdoti formatori una maggiore attenzione al problema della pietà dei seminaristi e dei professori. Questa indicazione dimostra come l’inviato papale seguiva le istruzioni della Santa Sede che gli chiedevano di intervenire nella

vita della diocesi. Rotta, avendo scoperto un problema nel seminario di León, aveva chiesto al vescovo e ai sacerdoti formatori di cambiare il loro comportamento. Proprio per il loro operato, i rappresentanti papali vennero considerati da una sezione del clero e dai fedeli i diretti superiori del vescovo, argomento che sarà studiato più avanti.

La relazione di Rotta affrontava anche il tema dell'arcidiocesi di Managua, composta da una superficie di 17.000 Km<sup>2</sup>, con una popolazione di 252.000 abitanti. Il suo arcivescovo era Mgr. José Antonio Lezcano, vicino alla sessantina d'anni, che aveva studiato in Nicaragua e a Parigi. Secondo Rotta, Lezcano era un *“uomo eccellente sotto ogni rispetto, zelante, piissimo, intelligente, di una rettitudine singolare, infaticabile, attaccatissimo alla S. Sede; unisce poi il pregio di una grande bontà d'animo e giovialità di carattere per il che è amatissimo da tutti ed è molto popolare”*.<sup>1388</sup> Oltre a Lezcano, a Managua era presente anche un vescovo ausiliare, Mgr. Carrillo, che viveva a Matagalpa e che si occupava di quella provincia e di quella di Jinotega, entrambe molto lontane da Managua. Rotta diceva di non conoscerlo di persona, però che le notizie che gli erano giunte sul suo operato indicavano che si trattava di un religioso zelante e dinamico; inoltre veniva considerato una persona onesta e nelle grazie di Mgr. Lezcano, che gli voleva bene, tanto che tra di loro regnava una buona armonia. Nel 1928, Mgr. Fietta conferma tutto quanto scritto da Rotta su Carrillo. Fietta, infatti, poteva parlare con cognizione, visto che si era recato a Matagalpa per verificare il lavoro di Carrillo:

Agli sforzi personali di questo zelante Prelato si deve il miglioramento religioso della città con la fondazione di varie associazioni femminili e di una fiorente associazione tra gli uomini

---

<sup>1388</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 115.

cattolici. Già sette novelli sacerdoti sono usciti in questi anni dal seminario e si spera che prossimamente altri usciranno a lavorare nella Vigna del Signore<sup>1389</sup>.

L'importanza delle costanti visite degli inviati papali, così come delle loro relazioni veniva giustificata da queste situazioni. L'esperienza diretta permetteva di confermare o di scartare la veridicità delle notizie che arrivavano alla Santa Sede. Nel caso di Carrillo veniva confermato il buon lavoro sviluppato nella diocesi e rafforzava la scelta della Santa Sede di creare nuove diocesi. La presenza di un vescovo, inoltre, risultava essere un buon rimedio per le malattie spirituali dei fedeli centroamericani. Infine, Mgr. Rotta confermava quanto si diceva della diocesi di Granada, che possedeva la fama di essere la più religiosa non solo delle diocesi ma di tutte le città del Nicaragua. Rotta adduceva che tale titolo proveniva dall'eredità dell'epoca coloniale. In quella città, inoltre, erano stati sempre presenti vari ordini religiosi, presenza che aveva permesso l'alto grado di religiosità dei suoi abitanti. Rotta ricordava che a Granada era presente l'ordine dei gesuiti, proprietario di un "*grandioso Collegio Del S. Cuore di Gesù, ... dove vi sono 14 Padri 5 scolastici e sei laici. Gli alunni sono 200.*" Inoltre, indicava che i sacerdoti appartenenti a quest'ordine quando non dovevano espletare gli impegni di insegnamento, se ne andavano a svolgere opera di missione in luoghi come Jalteva, dove svolgevano un "*vero apostolato, stanno alla testa della associazione de "Los Caballeros católicos" un po' decaduta, e fondarono quella de "los Obreros Católicos". Pubblicano il "Messaggero del Sacro Cuore" molto diffuso e sono il baluardo più forte contro l'invasione del protestantesimo*".<sup>1390</sup> Era uno dei fatti che facevano di

---

<sup>1389</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 16.

<sup>1390</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 119.

Granada il luogo dove la religiosità veniva vissuta con maggiore intensità in Nicaragua, caratteristica che ancora oggi nel secolo XXI risulta palpabile.

Il dossier si concludeva con i dati generali osservati da Rotta nelle varie diocesi nicaraguensi. Tra i vizi di cui soffriva il clero e di cui fu testimone elencò l'ubriachezza, l'insufficiente preparazione degli aspiranti sacerdoti e qualche difetto nella morale. Grazie all'opera dei nuovi vescovi questi mali stavano scomparendo poco a poco. Le suore erano presenti in ogni diocesi soprattutto quelle della Carità, che ricoprivano un ruolo importante tra i poveri, gli orfani e i malati di ogni città. Rotta metteva in risalto come ogni diocesi del Nicaragua possedesse un proprio seminario, cosa molto strana in America Centrale, dove in quasi tutti i Paesi i seminari erano inter-diocesani. Indicava anche che in Nicaragua erano presenti diversi ordini; tra gli altri i salesiani e i cappuccini. Un dato che per Rotta era molto importante era quello che riguardava i figli illegittimi. L'inviato fece una stima per diocesi, con dati che toccavano il 50% a León, il 75% a Managua e un altro 50% a Granada. Il numero di illegittimi interessava la Santa Sede, perché riteneva che questi ragazzi avessero una spiccata vocazione per il sacerdozio. Per invogliarli, venivano loro concesse le dispense necessarie per proseguire la carriera sacerdotale.<sup>1391</sup>

Anche nel caso honduregno, le informazioni inviate da Rotta alla Santa Sede seguivano lo schema del Nicaragua. I principali punti trattati dall'internunzio riguardavano gli abitanti dell'Honduras e il loro modo di vivere la fede, la realtà di ogni diocesi e i vescovi, oltre ad altri temi specifici come l'influsso del protestantesimo e l'illegittimità di un gran numero di neonati. Secondo Rotta, l'Honduras era il Paese che si trovava “*in peggiori*

---

<sup>1391</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 112.

*condizioni sotto molti rispetti e purtroppo anche sotto quello religioso-morale*". L'inviato papale indicava che le cause dei problemi erano molteplici. Tra questi, ricordava i vescovi, che negli ultimi cinquanta anni *"non furono all'altezza della loro missione"*. Inoltre, il clero era deficiente sotto tutti gli aspetti, al punto che lo zelo e lo spirito apostolico mancavano completamente e si univano a una seria mancanza di formazione intellettuale e morale.<sup>1392</sup>

Nonostante tutto, secondo Rotta le cose cominciavano a cambiare anche in Honduras, per il bene religioso e spirituale del Paese. L'inviato papale riteneva che il miglioramento si doveva alla divisione delle diocesi, che aveva portato alla creazione dell'Arcidiocesi di Tegucigalpa, la Diocesi di Santa Barbara (anche se, in realtà, si trattava della Diocesi di Santa Rosa de Copán; il vescovo Claudio Volio aveva chiesto e ottenuto dalla Santa Sede di cambiare almeno la sua residenza a Santa Bárbara per motivi climatici) e il Vicariato Apostolico di San Pedro Sula. Specificava anche che un fatto importante nella vita diocesana honduregna era stata la nomina di Mgr. Hombach ad arcivescovo, scelta di cui si potevano già apprezzare i benefici. Per Rotta, Hombach era un uomo molto istruito e rispettato, dotato di dolcezza di carattere e di un'affabilità di modi che lo portavano ad essere amato da tutti e ad esercitare *"un benefico influsso coi buoni rapporti che mantiene con tutte le persone"*. Dal punto di vista politico-religioso l'inviato papale affermava che i governanti honduregni appartenevano alla massoneria e in generale erano indifferenti alla fede cristiana. Nonostante questo informava che *"si vive ora in un periodo di certa tranquillità; la lotta contro la Chiesa anche per riflesso della mentalità che è andata maturandosi in questi ultimi tempi nel mondo civile, non è più all'ordine del giorno; il fatto stesso delle relazioni diplomatiche con la S.*

---

<sup>1392</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 135.

*Sede, serve un po' di ritengo.*"<sup>1393</sup> Infine, come dato generale, indicava che il popolo era in fondo di indole buona, che si comportava bene, però che in generale era “*incolto, ignorante e religiosamente parlando quasi all’ablativo assoluto [sic]*”.<sup>1394</sup>

Nella sua relazione Rotta citava anche la questione generale della Provincia Ecclesiastica dell'Honduras. In questo senso indicava che il rapporto tra l'arcivescovo Hombach e il vescovo di Santa Rosa di Copán, il costaricano Claudio Volio, non era dei migliori. L'attrito si doveva al fatto che Volio non provava grandi simpatie per Hombach. Il giorno della sua consacrazione episcopale a Tegucigalpa, Volio fu assente ingiustificato. Tra i due vi era quindi solo una “*relazione ufficiale senza una nota di cordialità*”. Inoltre, riferiva che nell'arcidiocesi di Tegucigalpa l'illegittimità raggiungeva l'80%, mentre a Santa Rosa di Copán si attestava sul 70%. Quanto al problema della penetrazione dei protestanti rilevava come, grazie al Signore, “*questi non abbiano raccolti frutti abbondanti in un ambiente così favorevole*”. Il protestantesimo si avvaleva infatti del forte appoggio della stampa liberale, che apparteneva nella sua quasi totalità a questa ideologia.<sup>1395</sup>

Le relazioni inviate da Rotta avevano un'importanza capitale per la Santa Sede, che aveva così la possibilità di ottenere un panorama molto chiaro sulla situazione reale della religiosità in Honduras. Prima di passare alle notizie più dettagliate di ogni diocesi, Rotta ne indicava gli elementi generali, per capire come si viveva la fede in Honduras e negli altri Paesi dell'area. Roma, in questa maniera, poteva intendere che cosa succedeva in ogni

---

<sup>1393</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 135.

<sup>1394</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 135.

<sup>1395</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 136.



località. Ad esempio, poteva prendere atto che la stampa liberale predominava a livello nazionale e che l'illegittimità si avvicinava al 75% della popolazione nazionale. Dati di tal genere permettevano alla Santa Sede di comprendere la vita delle diocesi, dove questi elementi si ripetevano.

A proposito dei particolari di ogni sede vescovile, indicava che l'arcidiocesi di Tegucigalpa possedeva un'area di 87.071 Km<sup>2</sup> e una popolazione di 381.290 abitanti. L'arcivescovo era un sacerdote che apparteneva alla Congregazione della Missione, tedesco, di una cinquantina d'anni, di salute delicata, pio, zelante, istruito, che parlava correttamente, oltre al tedesco, lo spagnolo, l'inglese e il francese e che aveva un buon e bel rapporto con quasi la totalità degli abitanti della capitale. Secondo l'inviato papale, le caratteristiche positive permettevano all'arcivescovo di affrontare il difficile e piccolo ambiente della capitale honduregna, che a volte gli ricordava con disdegno la sua condizione di straniero. Hombach, però, riuscì a mantenersi al margine delle lotte politiche, particolare che gli permise di non essere identificato con un colore politico e, di conseguenza, come un elemento pericoloso dal governo di turno.<sup>1396</sup>

Rotta criticava il clero e il seminario per la scarsa preparazione e qualità. I diocesani erano solo 30 di cui *“uno era sospeso e un altro scomunicato, nove extra-diocesani, 4 ex-religiosi e cinque religiosi”*, due erano lazzaristi, due salesiani e un francescano, a cui toccava occuparsi delle 36 parrocchie da cui era formata l'arcidiocesi. Rotta denunciava il fatto che, oltre a essere ignorantissimi, *“parecchi dei parroci conducono una vita di scandalo per il vizio dell'ubriachezza”*; inoltre, altri tre sacerdoti non potevano svolgere le loro funzioni per

---

<sup>1396</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 137.

ragioni di età. Questo triste panorama spingeva Rotta a suggerire delle possibili soluzioni, quali potevano essere gli esercizi spirituali, che erano però poco seguiti soprattutto a causa della grande distanza che esisteva tra le diverse parrocchie e il centro dell'arcidiocesi. Rotta riconosceva gli sforzi di Hombach, che aveva cominciato a pubblicare un "*Bollettino Ufficiale per il clero, mensile, molto ben redatto*" e che aveva già un influsso positivo sul clero.<sup>1397</sup> Il seminario, invece, disponeva di una buona sede. A scarseggiare era il personale, visto che solo due padri avevano la responsabilità della formazione dei nove seminaristi –di cui due illegittimi- presenti in quel momento. Il dato sui figli illegittimi era di grande importanza, non solo perché costoro dovevano disporre di una dispensa speciale, ma perché sollevava e confermava il "problema" dell'alto tasso di illegittimità nella società honduregna. Rotta ricordava inoltre che uno dei principali motivi della disputa tra Mrg. Hombach e Mrg. Volio riguardava l'andamento del seminario di Tegucigalpa, la cui gestione era criticata da Volio, che lo riteneva un posto poco serio dove i seminaristi erano poco vigilati. Rotta annunciava che avrebbe esposto a Hombach gli argomenti esposti da Volio, per verificare se le lamentele del vescovo costaricano di Santa Rosa di Copán fossero plausibili. Rotta indicava che si sarebbe sforzato di trovare una soluzione favorevole a tutti, in maniera di stimolare un ambiente di concordia e amicizia tra i due vescovi.

A proposito dei religiosi residenti in Honduras, Rotta ne sottolineava il carattere insufficiente. L'inviato papale rammentava che, oltre ai due lazzaristi che "*reggono il Seminario*", vi erano due salesiani, che presto sarebbero diventati tre e i cappuccini che, a San Miguel di Comayagua, reggevano un collegio con 135 alunni, dei quali 20 erano interni,

---

<sup>1397</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 138.

sotto la direzione dello spagnolo Gregorio da Beire. Anche la presenza delle suore era scarsa. Vi era infatti solo un gruppo di salesiane che possedeva un bel collegio a Tegucigalpa, con 200 alunne. Rotta faceva anche il punto sulle associazioni pie, poche, quasi nulle, la cui presenza in ogni parrocchia si riduceva alla “*Guardia d'onore del SS.mo*”. In alcune parrocchie funzionavano le confraternite “*del S. Cuore, del Carmine e le Figlie di Maria*”. Anche la stampa cattolica era insufficiente, visto che in Honduras si stampavano solo tre riviste, una chiamata il Bollettino del Clero, il “*Buen Pastor*”, e un giornale bisettimanale chiamato “*Honduras*”. Su quest'ultimo puntualizzava che era “*diretto da un giovane sacerdote intelligente, il quale fa del bene e specialmente con una campagna ben condotta ultimamente contro la Massoneria*”. Il dossier di Rotta sull'arcidiocesi di Tegucigalpa finiva in questa maniera. Continuava comunque la sua esposizione sulla situazione di quella di Santa Rosa di Copán.<sup>1398</sup>

Il vescovo della diocesi era del Costa Rica proveniente da una rilevante famiglia di quel Paese. Rotta affermava che monsignor Volio aveva sviluppato i suoi studi a Lovaino e che prima di diventare vescovo era stato sacerdote ad Alajuela, nel suo Paese natale. La sua principale qualità era lo zelo, ma ricordava che suo fratello, Giorgio Volio, anche lui sacerdote, aveva procurato diversi problemi sia a Roma che alla Chiesa costaricana. Rotta assicurava che il vescovo era un uomo pio, di spirito, zelante, ma un poco impressionabile e inclinato al pessimismo. Rotta affermava che per la mancanza di aiuti e di mezzi per la salvezza del popolo honduregno, Volio era intenzionato a rinunciare all'incarico di vescovo di Santa Rosa di Copán.

---

<sup>1398</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 139.

In quanto al clero Rotta informava che la diocesi era priva del Capitolo e che disponeva solo del Consiglio Diocesano. In totale contava 22 sacerdoti, di cui solo uno era un ex-francescano. Inoltre, menzionava che vi erano almeno cinque sacerdoti inabili, tre per malattia e due a causa del loro tenore di vita ritenuto immorale. La diocesi era composta da 21 parrocchie, di cui cinque vacanti e che le chiese erano povere e maltenute. La loro maggioranza non possedevano “*case curiali, o meglio esistevano ma il governo se ne appropriò trasformandole in scuole e caserme*”. Rotta quando realizzò il rapporto di questa diocesi menzionò il problema del seminario. In questa opportunità indicò che all’inizio della sua gestione Volio aveva inviato i suoi seminaristi a Tegucigalpa, ma non si era ritenuto soddisfatto della qualità degli studi, che giudicava insufficiente per il futuro dei sacerdoti. Per questa ragione, aveva ritirato i suoi otto seminaristi, fondando in loco un seminario maggiore, dove lui stesso, un sacerdote di cognome Morales e un diacono svolgevano la funzione didattica. Vi era però stata una diatriba, che aveva portato all’allontanamento di Morales e del diacono, una causa che aveva costretto Volio a dichiarare irregolare il diacono, per abuso di potere. Rotta, messo al corrente dei fatti, aveva indicato a Volio che non poteva aprire un seminario e ancora meno con la problematica esposta. Volio rispose che non avrebbe inviato più seminaristi a Tegucigalpa e che piuttosto avrebbe preferito mandarli a studiare a San Salvador oppure a San José, in Costa Rica.<sup>1399</sup>

Rotta indicava quindi gli incarichi dei religiosi nella diocesi, così come la situazione delle associazioni pie e della stampa in quel territorio vescovile. Informava che i Frati Minori Francescani della Provincia di Cartagena, Spagna, si trovavano a Ocotepeque, ma che quella

---

<sup>1399</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). Ff. 141-142.

missione correva il rischio di essere chiusa a causa della decisione di un frate che voleva secolarizzarsi. Inoltre, nella regione di Santa Tecla, era presente una casa di Terziarie Domenicane, che reggevano un collegio che, secondo le parole dello stesso Volio, stava dando eccellenti risultati. Secondo Rotta, il principale problema della diocesi risiedeva nella mancanza di un clero preparato, che provocava *“una ignoranza spaventosa in materia religiosa, nessuna frequenza ai SS. Sacramenti, moribondi che in massima parte muiono [sic] senza assistenza del sacerdote”*.<sup>1400</sup> Infine, parlava delle associazioni *“vi sono alcune..., ma conducono una vita stentata e di poca efficacia nella formazione religiosa”*. Stessa situazione per la stampa cattolica, ridotta a un *“giornaletto cattolico quindicinale, “La Luz” che si stampava in S. Rosa; ma nonostante che il Vescovo tanto lo raccomandi nelle visite pastorali, non conta più che 700 abbonati”*.<sup>1401</sup>

L'informazione inviata dall'internunzio Rotta a Roma, come si è già detto, era molto importante. Oltre alle notizie generali del Paese, riportava punti specifici su ogni diocesi. L'unica falla presente era la mancanza di indicazioni sul Vicariato Apostolico di San Pedro Sula, dovuta ai problemi di trasporti tra la capitale Tegucigalpa e la stessa città di San Pedro Sula. Il problema dei trasporti indicava a Roma la realtà di un Paese frammentato, dove le comunicazioni potevano essere interrotte a seconda della stagione. Tra le notizie presentate, vi era poi l'alto tasso di illegittimità nelle nascite, un dato che riguardava più del 75% della popolazione nazionale. La stampa cattolica era poco letta e poco sviluppata, principalmente per il fatto che la popolazione honduregna era per la maggior parte analfabeta. Il clero di ogni

---

<sup>1400</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 142.

<sup>1401</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 142.

diocesi era poi insufficiente per affrontare la missione apostolica. Per la Santa Sede le informazioni di Rotta furono importanti al momento di scegliere quale ordine religioso doveva essere inviato in Honduras per ovviare a questa carenza. Inoltre, Roma venne a conoscenza dal dossier quale fosse lo stato della convivenza tra i vescovi del Paese, dove le relazioni di cordialità e fratellanza vescovile non erano sempre quelle che ci si aspettava. Proprio il caso honduregno dimostrava la necessità di tali rapporti. L'informazione sul desiderio di Mgr. Volio di rinunciare alla diocesi di Santa Rosa di Copán permise alla curia romana di trovarsi preparata quando Volio in effetti lasciò le sue funzioni nel 1926.

Questi rapporti, non informavano la Santa Sede solo su quello che succedeva in queste terre del centro del continente americano, ma servivano anche per inviare suggerimenti e soluzioni ai problemi. Per questo motivo nel maggio 1925, lo stesso Rotta, ritornato a Roma, preparò e presentò alla Segreteria di Stato della Santa Sede un rapporto intitolato “*Come migliorare le condizioni religioso-morali delle repubbliche di Centro America*”.<sup>1402</sup> Secondo Rotta bisognava prima di tutto attaccare l'indifferentismo presente in ogni Paese e migliorare, quindi, in ogni senso, il sentimento cristiano nella famiglia, per sconfiggere l'annoso problema dell'illegittimità che si presentava nell'area. Per raggiungere questo scopo, lo stesso Rotta indicava che c'era bisogno di un lavoro lungo e costante, che alla fine avrebbe sicuramente dato i frutti.<sup>1403</sup> Addirittura, Rotta indicava che per una sana formazione del clero, bisognava intervenire sui Seminari. Non doveva essercene solo uno a livello centroamericano, ma si doveva creare un seminario inter-diocesano in ogni provincia ecclesiastica costituita, in ognuno dei Paesi della regione, come succedeva in Costa Rica,

---

<sup>1402</sup> ASCAES, Costa Rica, 1921-1940, Fasc. 1, Posi 73-77, ff. 70-73.

<sup>1403</sup> ASCAES, Costa Rica, 1921-1940, Fasc. 1, Posi 73-77, f. 70.

Honduras ed El Salvador. Secondo Rotta il progetto poteva essere realizzato, sempre e quando si fosse tenuto conto dei problemi esistenti tra i vescovi dei Paesi, come nel caso del vescovo di Alajuela che non stimava l'arcivescovo di San José in Costa Rica, e in Honduras, dove Mgr. Volio non si sentiva a proprio agio con l'arcivescovo Hombach. Questi problemi personali potevano generare inconvenienti sia nell'organizzazione dei seminari sia ai seminaristi.<sup>1404</sup>

Infine, Rotta ricordava la penetrazione delle idee protestanti che avveniva attraverso le scuole, ormai presenti in tutta la regione centroamericana. Rotta indicava che i protestanti provenivano dagli Stati Uniti, Paese che provvedeva a elargire i loro fondi, i pastori e i professori. Per l'inviato papale Roma doveva chiedere ai cattolici nordamericani di sostenere con donazioni, fondi e persone l'apertura di scuole cattoliche in lingua inglese “*nei punti più minacciati come San José di Costa Rica, Alajuela, Santa Anna, San Salvador [sic] e Panama*”. In queste città, infatti, esistevano scuole protestanti frequentate dai cattolici che vi inviavano i loro figli affinché imparassero l'inglese. Per questo, Rotta indicava che l'associazione che poteva assumersi l'onere di questo incarico poteva essere “*la benemerita Società dei Cavalieri di Colombo*” di origine statunitense.<sup>1405</sup>

Come si è visto, il lavoro svolto dagli inviati papali nella regione in materia religiosa non si riduceva al solo sostegno spirituale, ma si occupava anche di informare la Santa Sede degli avvenimenti che riguardavano la regione. Come si è visto, gli internunzi oltre a redigere i rapporti, indicavano le possibili soluzioni ai problemi presenti, azione che risultava di considerevole aiuto a Roma, che avrebbe quindi preso le decisioni necessarie per il bene della

---

<sup>1404</sup> ASCAES, Costa Rica, 1921-1940, Fasc. 1, Posi 73-77, f. 71.

<sup>1405</sup> ASCAES, Costa Rica, 1921-1940, Fasc. 1, Posi 73-77, f. 72.

popolazione cattolica dell'America Centrale. Di seguito si analizzerà uno dei lavori nel campo religioso-politico svolti dall'Internunziatura. Si tratta della divisione della Diocesi di San José, Costa Rica.

### **2.3.1.2. Un lavoro esclusivo dell'Internunziatura: la creazione delle Arcidiocesi nell'America Centrale. Il caso particolare del Costa Rica (1908-1921)**

I lavori svolti dagli inviati papali non erano solo di carattere politico, come qualcuno può sospettare. Le mansioni religiose erano infatti un obbligo da adempiere. In questa sezione si parlerà di come Mgr. Giovanni Cagliero, delegato apostolico tra il 1908 e il 1915 e Mgr. Giovane Marengo internunzio negli anni 1917-1922 furono elementi di rilievo nella divisione della Diocesi di San José e nella creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica. Nelle prime relazioni inviate da Mgr. Cagliero si indicava che, per il bene spirituale della regione centroamericana, le diocesi uniche che si trovavano in ogni Paese dovevano essere divise creando una provincia in ciascuna nazione. Il suggerimento espresso da Cagliero e assecondato da Mgr. Marengo divenne un fatto reale in meno di diciassette anni. Ne sono dimostrazione la nascita, come visto, delle province ecclesiastiche a El Salvador e in Nicaragua nel 1913 e in Honduras nel 1916. Il Guatemala, che dal 1734 ospitava l'Arcidiocesi (era diocesi fin dal 1534) che era stata della regione della “*Capitanía General de Guatemala*”, che comprendeva perfino il Costa Rica, fu suddiviso nel 1921 con la formazione della diocesi “*De Los Altos*” di Quetzaltenango. Panama, che fu integrata nel 1923 all'Internunziatura con sede in Costa Rica, fu creata Provincia Ecclesiastica nel 1925, con la formazione dell'Arcidiocesi di Panama (era diocesi dal 1513) e il Vicariato Apostolico del Darién. Infine, in Costa Rica venne divisa la diocesi di San José per creare la Provincia Ecclesiastica nel 1921, quando l'Arcidiocesi ebbe la sua sede a San José e come suffraganti



la Diocesi di Alajuela e il Vicariato Apostolico di Limón. Questo è il caso che si analizzerà grazie alle informazioni trovate negli archivi vaticani, nelle quali si rileva non solo il desiderio spirituale dei rappresentanti pontifici, ma anche il desiderio del vescovo costaricano di quel momento, Mgr. Stork, e dello stesso governo civile, di procedere alla divisione ecclesiastica del Paese. Inoltre, si esaminerà l'aspirazione vescovile di almeno due prelati costaricani che ambivano al posto a ogni costo. I due, che volevano ricoprire l'ambita carica in Costa Rica, erano Mgr. Antonio del Carmen Monestel Zamora e Mgr. Claudio María Volio Jiménez.

L'idea di dividere le "Diocesi-Paese", fu una proposta che Mgr. Cagliero aveva proposto alla Santa Sede fin dal 1909, con la premessa che i fedeli potevano essere seguiti meglio se si fossero trovati sotto la guida di diversi vescovi. Cagliero cercò di attuare questo progetto in Costa Rica, ma non riuscì a realizzarlo nel suo periodo di permanenza nel Paese (1908-1915), per diversi motivi, tra cui i rapporti tesi che manteneva con il vescovo del Costa Rica per il fatto che Cagliero controllava e giudicava l'operato di Stork. Stork, inoltre, non era d'accordo sulla suddivisione suggerita da Cagliero. A questo si aggiunse pure lo scoppio della Grande Guerra, periodo durante il quale le comunicazioni con la Santa Sede si fecero difficili per non dire impossibili. Infine, Cagliero venne nominato cardinale e dovette ritornare a Roma senza poter vedere realizzato il suo piano. Nel 1917, dopo l'arrivo di Mgr. Giovanni Marengo come internunzio, iniziò finalmente il processo che sarebbe terminato con la creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica. Marengo aveva il compito di individuare le sedi delle nuove diocesi e di segnalare i candidati idonei a vescovo. Il compito, che era una sua piena responsabilità, divenne un incubo, non tanto per le intromissioni del governo civile e di quello ecclesiale del Paese, ma per la sfrenata ambizione di diversi preti,

appoggiati dalle proprie famiglie, che ambivano al posto di arcivescovo di San José. Marengo giunse nel Paese il 19 aprile, accolto da Mgr. Volio e Mgr. Monestel. A sua insaputa, quella presenza era solo il preambolo dello scontro che si stava preparando tra i due vescovi. La divisione proposta da Mgr. Stork e accettata dallo stesso segretario della Delegazione Apostolica in Costa Rica, Mgr. Valentino Nalio, nel 1917, prevedeva che la divisione sarebbe stata la seguente: l'arcidiocesi di San José, composta dalle province civili di San José, Cartago, Heredia e Alajuela (senza i comuni di San Ramón, Orotina e San Mateo), la Diocesi oppure un Vicariato Apostolico a Puntarenas, che comprendeva le province civili di Puntarenas, Guanacaste e i comuni tolti ad Alajuela e il Vicariato Apostolico di Limón, composto dalla sola provincia di Limón.<sup>1406</sup> L'idea era che la Diocesi o il Vicariato di Puntarenas fosse curata dai Domenicani e il Vicariato di Limón dai Lazzaristi.

Mgr Monestel non era d'accordo con questa suddivisione, una opposizione che gli valse le critiche di Mgr. Marengo, di Mgr. Stork e dello stesso governo civile. Monestel ambiva a diventare arcivescovo di San José, o nel caso questo non fosse stato possibile, ricoprire almeno l'incarico di vescovo di una delle nuove diocesi del Paese. Più precisamente, avrebbe voluto almeno diventare il vescovo della diocesi che, secondo la sua proposta, doveva avere sede ad Alajuela. Monestel insisteva su una differente suddivisione sin dal 1913. Aveva messo al corrente del suo progetto sia Valentino Nalio che Mgr. Cagliero, prelato questo che provava una certa fiducia in Monestel, a cui riconosceva un zelo speciale in questione di moralità e fede.<sup>1407</sup> Le ambizioni di Monestel divennero note perché già dal 1917, lo stesso

---

<sup>1406</sup> ASV.SS-ANAC. 1916-1922. Fascicolo 25. Congregazione Concistoriale. Ff. 59-63.

<sup>1407</sup> Nel 1913 Monestel, quando era ancora parroco di San Antonio de Belén, propose quanto segue a Valentino Nalio: Ayer me habló U del Vicariato Apostólico que podría crearse en Guanacaste con residencia del Vicario en Puntarenas. Ahora bien en esos lugares el pobre Vicario que fuera nombrado se encontraría sin recursos de ninguna especie y con unos climas en donde tal vez no podría residir por mucho tiempo. En cambio se podría crear una nueva Diócesis cuya cabecera fuera la ciudad de Alajuela, y comprendiera las provincias de Alajuela,

segretario dell'Internunziatura, Valentino Nalio, ne aveva commentato a Roma i piani. Nalio indicava che si doveva tener conto che Mgr. Monestel, aveva mantenuto sempre uno spirito avverso al Vescovo del Costa Rica, perché ne voleva occupare il posto, cosa di cui Stork era al corrente.<sup>1408</sup> Nella relazione inviata il 10 febbraio 1917, Nalio indicava alla Santa Sede che il caso di Monestel era molto complesso e che eleggerlo vescovo del Paese avrebbe ingenerato molti problemi per il fatto che: “*Mons. Monestel aspriese [sic] ed aspi: ora più che mai alla mitra di Costa Rica*” e che il suo comportamento era condannato da quasi tutto il clero, a causa delle sue aperte ambizioni. Nalio, infine, riferiva che non c’era un solo sacerdote che lo stimasse o che parlasse bene di lui. Secondo Nalio, il principale problema era che: “*Egli [Monestel] non sarà accettato da nessun governo... ...quindi non sarebbe ricevuto bene dal popolo e specialmente dalla società*”. Nalio concludeva il suo rapporto su Monestel ricordando che lui stesso si procurò non essere una persona di fiducia delle autorità honduregne e che per quello non poté rientrare al Paese dopo della creazione della Provincia Ecclesiale di Honduras. Per la sua parte Roma aveva proposto, e Marengo lo sapeva, che tutte

---

Heredia, Guanacaste y Puntarenas. El Obispo de esta nueva Diócesis tendría sus recursos y podría atender muy bien a las provincias de Puntarenas y Guanacaste por medio de Religiosos y con el tiempo y el adelanto que fueran obteniendo esas provincias se podría entonces erigir un Vicariato Apostólico. La división hecha de este modo le quedaría a la Diócesis de San José que podría entonces erigirse en Arquidiócesis en honor en del Representante del Papa que reside en ella le quedarían digo las provincias de San José con 121.162 habitantes y 22 parroquias; la provincia de Cartago con 59.968 habitantes y 9 parroquias; la provincia de Limón con 18.920 habitantes y 3 parroquias; total en todo del nuevo Arzobispado de San José 200.050 habitantes y 34 parroquias existentes.

A la nueva Diócesis de Alajuela le quedarían las provincias de Alajuela con 91.707 habitantes y 12 parroquias; la provincia de Heredia con 42.645 habitantes y 8 parroquias; la de Guanacaste con 33.810 habitantes y 7 parroquias; y la de Puntarenas con 20.054 habitantes y 6 parroquias; total en todo de la nueva Diócesis de Alajuela 188.216 habitantes con 33 parroquias existentes. Creo que con esto ganaría mucho el estado religioso de Costarica [sic]. Si cree que este proyecto con mas [sic] o menos puede tomarse en cuenta sírvase entonces someterlo a la consideración de Monseñor Delegado para que tengamos las dos nuevas Provincias eclesiásticas de Nicaragua y Costarica [sic]. In: ASV.SS-ANAC. Diocesi di San Jose (Costa Rica) 1909-1916. Fascicolo 32. Congregazione Concistoriale. Ff. 110-111.

<sup>1408</sup> ASV.SS-ANAC. 1916-1922. Fascicolo 25. Congregazione Concistoriale. Ff. 59-63.

le sedi vescovili fossero tutte occupate e che nessun vescovo si trovasse senza sedia,<sup>1409</sup> però prima di scegliere Monestel alla guida di una delle nuove diocesi del Costa Rica Marengo raccomandò inviarlo “*alla Delegazione Apostolica di Panamá o l’Internunziatura della Repubblica Dominicana*”.<sup>1410</sup> Marengo iniziò con questo scenario uno dei suoi principali compiti in queste terre, quello di creare la Provincia Ecclesiastica del Costa Rica.

Il 19 luglio 1917, in una lettera indirizzata al Cardinale Gaetano de Lai della S. C. Concistoriale, Marengo comunicava le intenzioni di Monestel di diventare arcivescovo di San José. Marengo indicò che Mgr. Monestel gli aveva confessato di voler diventare Arcivescovo “*di qualsiasi Arcidiocesi, sia San José*”.<sup>1411</sup> A Marengo parve strano il comportamento di Monestel, visto che il vescovo di Costa Rica era ancora vivo e non vi era alcun processo in atto per cambiarlo e che lui stesso non aveva mai parlato a nessuno di una possibile divisione della Diocesi. Marengo informava Roma che Monestel in Honduras si era dimostrato zelante, però precipitoso e poco prudente. L’Internunzio sottolineò la poca prudenza dimostrata da Monestel e indicava che “*Alla vigilia del mio arrivo in Costa Rica Mons. Monestel ebbe a dire che la mia delegazione e Internunziatura si doveva alla sua influenza in Roma*”. Oltre a questo, i famigliari di Monestel “*andavano dicendo che Mons. Marengo viene per togliere Mons. Stork e per mettere al suo posto Mons. Monestel*”. Il suo rapporto finiva indicando che il comportamento di Monestel era risultato inopportuno, ragion per cui non credeva che fosse una “*brava idea nominare a Monestel Arcivescovo di Costa*

---

<sup>1409</sup> In un comunicato del 1917 la Santa Sede indicò che non avrebbe accettato un vescovo senza sede e che bisognava quindi affidarne una a ogni vescovo.

<sup>1410</sup> ASV.SS-ANAC. 1916-1922. Fascicolo 25. Congregazione Concistoriale. Ff. 62-63.

<sup>1411</sup> Marengo faceva questa affermazione visto che Monestel aveva rivelato a Mgr. Nalio che rinunciava “*alla coadiutoria di Tegucigalpa, ed insieme l’esposizione di un suo desiderio, cioè di avere un titolo arcivescovile*”. In: ASV.SS-ANAC. 1916-1922. Fascicolo 25. Congregazione Concistoriale. F. 77.

*Rica si avrebbe bisogno*".<sup>1412</sup> È importante sottolineare il fatto che il lavoro di Marengo cominciava con una grana, perché Monestel avrebbe fatto di tutto per diventare vescovo. Non fu fino al mese d'ottobre che l'internunzio riuscì a parlare con il presidente Tinoco sulla necessità di suddividere ecclesiasticamente il Costa Rica, vista l'“*estensione del territorio e per l'aumento della popolazione esigerebbe la erezione o di Diocesi od al meno di Vicariati o Prefetture Apostoliche*”<sup>1413</sup>. Avvisò il presidente che Monestel e la sua famiglia dalla metà del 1917 annunciavano una sua investitura, atteggiamento che venne biasimato sia dal governo che dal clero. Infine, Marengo indicò che la cosa migliore da fare con Monestel per mantenerlo nella sua posizione, era non promuoverlo “*ad una Sede Arcivescovile titolare*” e invece “*aspettare l'occasione della vacanza di qualche sede nel Centro America*”, per il bene di tutti.<sup>1414</sup>

Dalla fine del 1917 fino al 10 settembre 1919, le trattative e le intenzioni di creare la Provincia Ecclesiastica di Costa Rica, vennero congelate a causa della volubilità della dittatura dei Tinoco. Sia l'Internunziatura che la Santa Sede rimasero in attesa di vedere che cosa sarebbe successo. Dopo la caduta della dittatura e più precisamente il 10 settembre 1919, Marengo inviò un rapporto sulla dittatura dei Tinoco e sulla sua caduta. Infine, indicava che era molto probabile che Julio Acosta, capo delle forze irregolari che “avevano deposto” il dittatore, sarebbe stato eletto presidente nelle elezioni successive. Tutto sembrava dimostrare che era con lui che si sarebbe dovuto negoziare la divisione della Diocesi di San José. Secondo Roma, stando così le cose, era meglio ricominciare tutto daccapo.<sup>1415</sup>

---

<sup>1412</sup> ASV.SS-ANAC. 1916-1922. Fascicolo 25. Congregazione Concistoriale. Ff. 78-78v.

<sup>1413</sup> ASCAES, Costa Rica, 1917-1920, Fasc, 31, Posi 108-114, f. 2.

<sup>1414</sup> ASV.SS-ANAC. 1916-1922. Fascicolo 25. Congregazione Concistoriale. F. 80.

<sup>1415</sup> ASCAES, Costa Rica, 1917-1920, Fasc, 31, Posi 108-114, ff. 24-26.

Mgr. Monestel, che era molto abile dal punto di vista politico, sapeva che con il cambio di governo, le trattative sarebbero ricominciate. Per questo non perse tempo e il 29 dicembre 1917 scrisse una lettera molto lunga al Cardinale Cayetano de Lai, Segretario della Sacra Congregazione Concistoriale, dove esponeva il suo parere sulla divisione ecclesiastica. A prima vista sembrerebbe un comportamento di fratellanza, collaborazione e aiuto tra fratelli nella fede. In realtà, tutto rispondeva alle ambizioni di Monestel di diventare vescovo in Costa Rica. Antonio Monestel era consapevole che non sarebbe mai divenuto arcivescovo di San José e per due motivi. Il primo, come aveva detto Nalio, riguardava il fatto che nessun governo civile lo avrebbe accettato, come era stato dimostrato nel 1904, quando Roma lo aveva consigliato come candidato alla Diocesi di Costa Rica e il governo aveva rifiutato la proposta. Inoltre, come si è già spiegato, Monestel non era apprezzato dal clero. Mgr. Stork, prima di essere eletto vescovo, lo aveva descritto zelante e poco stimato dai colleghi, medesima descrizione fornita da Nalio nel 1917. A dimostrazione che Monestel era a conoscenza di cosa si diceva di lui, è la sua lettera del 29 dicembre, che non indirizza all'Internunziatura, ma direttamente al cardinale della S. C. Concistoriale, persona che “non era” al corrente dei problemi di Monestel con il clero e il governo costaricano.

Quella lettera del 29 dicembre rappresentò un serio problema. Monestel commentava a De Lai di essersi recato personalmente dal presidente per parlare della suddivisione. Il problema risiedeva nel fatto che né la Santa Sede né l'Internunziatura, da quanto controllato negli archivi vaticani e costaricani, avevano autorizzato Monestel di conferire su questo tema con il governo civile. Il problema nasceva dal fatto che Marengo presentava una divisione molto diversa da quella esposta da Monestel. Nella lettera, Monestel indicava che, senza alcuna autorizzazione -della Santa Sede o dell'Internunziatura- si era presentato dal

presidente provvisorio del Costa Rica, Francisco Aguilar Barquero, per proporgli la seguente divisione: l’Arcidiocesi, comprendente le province di San José, Cartago e Limón, per un totale di 234.535 abitanti; una nuova diocesi con sede episcopale ad Alajuela, comprensiva delle province di Alajuela, Heredia e Puntarenas, con 176.981 abitanti e la Prefettura Apostolica, che includeva la sola provincia del Guanacaste con 41.511 abitanti.<sup>1416</sup> Per legittimare il suo operato, Monestel affermava che la divisione proposta da Marengo e da Stork non aveva senso per diversi motivi, a cominciare dalla preponderanza dell’Arcidiocesi di San José, che accaparrava la leadership sia nel campo economico che nel numero di abitanti che nella quantità di religiosi. San José copriva un bacino di 366.437 abitanti, il vescovado di Puntarenas di 62.984 persone, mentre al Vicariato Apostolico di Limón toccavano solo 23.706 abitanti, un fatto che avrebbe spinto la maggioranza del clero ad essere disponibile solo per l’Arcidiocesi.<sup>1417</sup> Il secondo argomento presentato fu che Puntarenas non poteva essere candidata a una sede episcopale. Secondo Monestel, Puntarenas “*es un puesto de más sucio, mal sano, mal acondicionado y pobre. El cura de ese lugar no tiene ni sacristán porque no tiene con que pagarlo y él a duras penas apenas come.*”<sup>1418</sup> Monestel concludeva la lettera indicando che dopo la riunione con il presidente (non fece mai presente al cardinale De Lai che si trattava di un incarico provvisorio in attesa di nuove elezioni), si era recato all’Internunziatura per comunicare a Mgr. Marengo che il presidente gli aveva ribadito che preferiva la sua proposta invece di quella dell’Internunzio. Monestel si dichiarava quindi sorpreso che Marengo non avesse voluto riceverlo, al punto da qualificare l’attitudine

---

<sup>1416</sup> ASCAES, Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Posi 108-114, f. 40.

<sup>1417</sup> ASCAES, Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Posi 108-114, f. 37.

<sup>1418</sup> ASCAES, Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Posi 108-114, f. 38 e 40.

dell'internunzio “*una descortesía inexplicable*”, una mancanza di rispetto nei confronti del lavoro da lui svolto,<sup>1419</sup> un lavoro che nessuno gli aveva richiesto.

Il 31 dicembre, Mgr. Marengo scriveva a Roma furibondo per il comportamento di Monestel. Per l'Internunzio le cose erano semplici: solo lui e nessun altro, neanche il vescovo Stork, doveva e poteva parlare direttamente con il governo civile sul tema della creazione della Provincia Ecclesiastica. Si trattava di un lavoro esclusivo di Marengo, che veniva ostacolato apertamente dalle ambizioni di Monestel. Marengo ricordò quale fosse la sua idea sulla suddivisione: l'Arcidiocesi comprendente Alajuela, Heredia, Cartago e San José, questa città come sede della sede arcivescovile; la diocesi di Puntarenas con le città di Puntarenas e il Guanacaste, più le parrocchie di San Ramón, Orotina e San Mateo (per un totale vicino alle 80.000 anime), che erano parte civilmente parlando della provincia di Alajuela e infine il Vicariato Apostolico di Limón, con 40.000 persone. L'internunzio comunicò che:

Il progetto, cui fin da principio fece buoni viso il Governo venne messo in pericolo dalle mosse inconsulte di Mons. Monestel, il quale pensando essere solo lui, presentò segretamente al Governo un suo contro progetto per assicurarsi una residenza fresca [il sottolineato è di Marengo], secondo il quale le nuove Diocesi sarebbe come preso quattro (niente meno) Provincie: Heredia, Alajuela, Puntarenas e Guanacaste con residenza in Alajuela, limitando l'Arcidiocesi a solo due Provincie: San José e Cartago.<sup>1420</sup>

Marengo dovette quindi lavorare in un ambiente ostile e per questa ragione scrisse al Segretario di Stato della Santa Sede, Pietro Gasparri, una lettera che testimoniassse quanto accaduto nella riunione con il presidente provvisorio del Costa Rica. In questo testo, datato

<sup>1419</sup> ASCAES, Costa Rica, 1917-1920, Fasc, 31, Posi 108-114, f. 40.

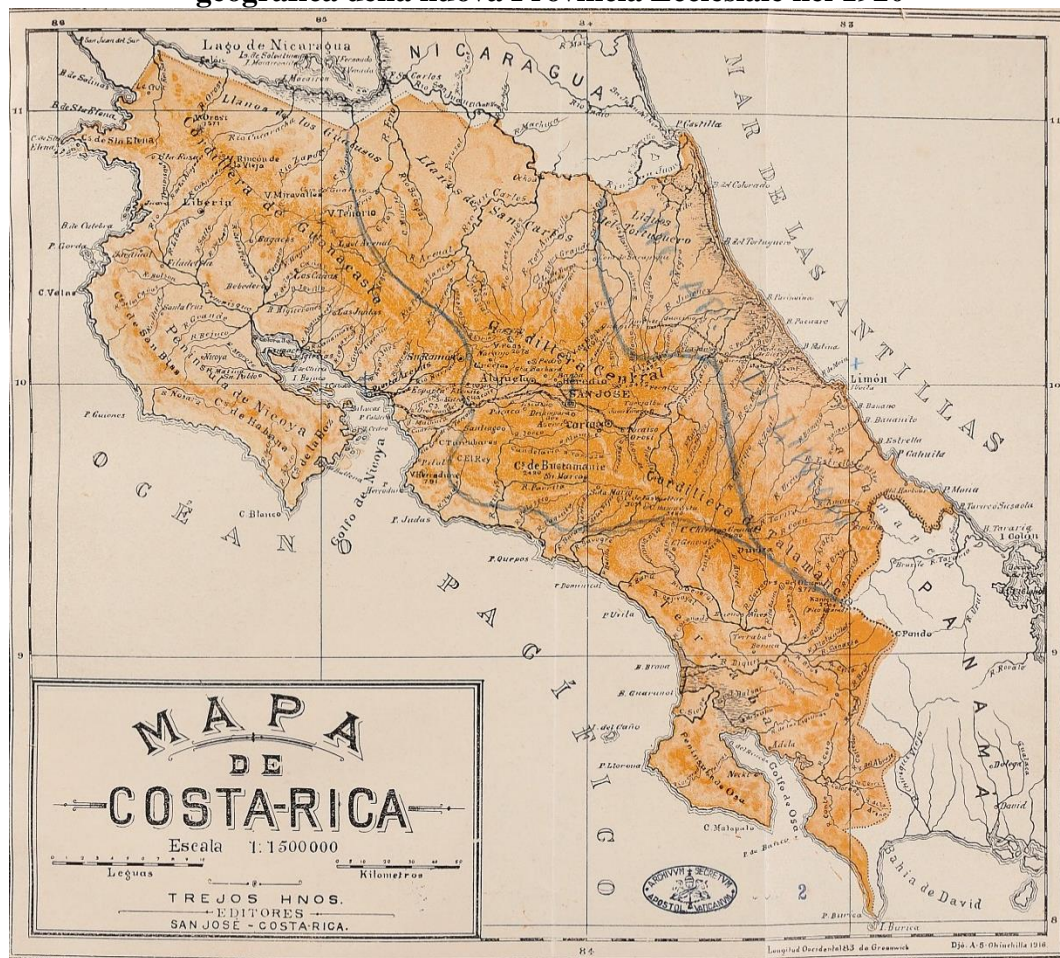
<sup>1420</sup> ASCAES, Costa Rica, 1917-1920, Fasc, 31, Posi 108-114, f. 43.



10 gennaio 1920, Marengo comunicava che Aguilar Barquero si trovava d'accordo con la proposta che gli aveva presentato. Se questa affermazione di Marengo è veridica, vuole dire che quanto scritto da Monestel il 29 dicembre precedente o era una bugia o dimostra che Barquero non era molto convinto della proposta di Monestel, cosa molto probabile, visto il comportamento ambizioso di questo vescovo. Marengo indicò alla Santa Sede che avrebbe inviato al governo del Costa Rica un piano con tutte le osservazioni sul progetto di divisione ecclesiastica, cosa che fece, insieme a una mappa, l'11 gennaio 1920.

#### Immagine # 40

#### Mappa inviata dall'Internunziatura del Costa Rica per mostrare la divisione geografica della nuova Provincia Ecclesiale nel 1920



Fonte: Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. America Centrale 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica).F. 2r.

La risposta di Roma giunse il 12 febbraio 1920 e sottolineava la qualità del lavoro svolto da Marengo. La Santa Sede lo invitò a fare il possibile per “*proporre che Puntarenas col Guanacaste sia eretta in Vicariato ed affidato ad una Congregazione od Ordine Religioso onde avere personale e mezzi di sussistenza per i poco abitanti*”, tenendo in conto la fede dei costaricani e il desiderio del Papa, che sempre pensava al bene dei credenti. La Santa Sede affermava inoltre che se lo stesso governo voleva creare una diocesi invece di un Vicariato Apostolico nella regione occidentale del Paese, Roma non aveva problema in “*ammettervi la provincia di Alajuela*”, visto che “*si avrebbero sufficienti abitanti quindi personale e mezzi per la sua assistenza e con una popolazione di 170.410 abitanti invece di soli 62.984*”.<sup>1421</sup>

Davanti a questo scenario Marengo poteva muoversi più liberamente, visto che Roma gli presentava due soluzioni, la creazione di due vicariati apostolici sulle coste del Paese oppure la formazione di una Diocesi nella regione occidentale, con sede ad Alajuela, ma con Heredia sotto la giurisdizione di San José e non di Alajuela come Monestel avrebbe voluto.

Il 1920 fu l'anno determinante per la creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica, a causa dei molti avvenimenti che marcarono la divisione della Diocesi di San José. Quell'anno il governo civile si dichiarò disposto ad accettare qualsiasi proposta di Roma, ma successivamente, per una decisione del presidente Acosta, poi accolta dalla Santa Sede, la sede della diocesi dell'occidente venne cambiata da Puntarenas ad Alajuela. Prima della morte di Mgr. Stork, il candidato indicato a questo incarico, secondo il desiderio dello Stato, era Otón Castro Jiménez “*alumno benemérito del Colegio Pio Latino Americano*”.<sup>1422</sup> Alla morte di Mgr. Stork, e con la necessità di eleggere un nuovo arcivescovo, il panorama cambiò

---

<sup>1421</sup> ASCAES, Costa Rica, 1917-1920, Fasc. 31, Posi 108-114, ff. 4-6.

<sup>1422</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Posi 114, f. 32.

obbligatoriamente. Il governo si rifiutò di accettare la candidatura di Mgr. Antonio Monestel e si fecero quindi i nomi di: “a) *Monseñor Guillermo Rojas, costarricense, actual Obispo de Panamá; Rvmo Padre Luis Saverio Muñoz, guatemalteco, actual Superior de la Residencia de los Padres Jesuitas de Barranquilla; Pb. Doctor Nicolas Tijerino, Arcediano de la Catedral de León; Pbo. Dr. Otón Castro, canónigo de San José*”<sup>1423</sup> e Alejandro Porras<sup>1424</sup> per l’arcidiocesi e il lazzarista Agustín Blessing per il Vicariato Apostolico di Limón.<sup>1425</sup>

Il 30 giugno Mgr. Marengo scrisse una lettera a Roma dove comunicava la sua proposta di suddivisione, proposta che era poi la stessa che era stata avallata da Stork. In quella opportunità, a difesa del suo parere, l’Internunzio dichiarava che grazie a “*Mons. Stork, come quegli che ha percorso palmo a palmo il territorio della Repubblica*”, l’ipotesi della divisione in Arcidiocesi di San José, Diocesi di Puntarenas e Vicariato Apostolico di Limón era quella più accreditata. Nonostante tutto, il presidente Julio Acosta in onore alla “*Provincia di Alajuela, dove egli nacque e dove dimorano i suoi congiunti*” aveva deciso di cambiare la sede della diocesi di Puntarenas ad Alajuela e che, per non provocare attriti tra la Santa Sede e il governo civile, sia lui che Stork avevano deciso di seguire il consiglio del presidente. Marengo inviò questa lettera a Roma dopo aver ricevuto una lettera, con data del 21 giugno 1920, dove gli si comunicava che il governo del Paese appoggiava la seguente divisione: “*1°.-Arquidiócesis de San José con las Provincias de San José, Cartago y Heredia; 2°.-Diócesis de Alajuela, con las Provincias de Alajuela, Puntarenas y Guanacaste; y 3°.-Vicariato Apostólico de Limón, con la Provincia omonima [sic].*” In quella stessa lettera, il governo confermava che avrebbe permesso l’ingresso di religiosi in Guanacaste, che si

<sup>1423</sup> ASV.SS-ANAC. 1915-1923. Fascicolo 83. Governo di Costa Rica. F. 162.

<sup>1424</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Posi 114, f. 16v.

<sup>1425</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Posi 114, f. 16v.

aspettava che il titolo d'arcivescovo spettasse a Juan Gaspar Stork e che il nuovo vescovo fosse *“escogido entre los sacerdotes costarricense más acreditados y que el Vicario Apostólico sea del entero agrado del futuro Arzobispo Doctor Stork”*.<sup>1426</sup>

Come si può vedere la creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica non rispondeva solo a interessi religiosi, ma anche politici, come dimostra l'intervento del governo civile. Il panorama con il quale doveva sviluppare il suo ruolo Mgr. Marengo era il seguente. Da Roma gli era stato chiesto di effettuare tutto il possibile per consolidare la divisione della Diocesi del Costa Rica. Il governo costaricano accettò la proposta di massima, aggiungendo però alcune condizioni, dichiarando che avrebbe approvato un'Arcidiocesi a San José, una Diocesi ad Alajuela e un Vicariato Apostolico a Limón. Inoltre, il titolo di arcivescovo doveva essere destinato a Mgr. Stork, mentre quello di vescovo di Alajuela a Otón Castro Jiménez e che il Vicario di Limón doveva essere scelto in accordo con Stork, che aveva già indicato Agustín Blessing. Questo dimostra che, senza il Concordato, il governo civile del Paese -con il permesso della Santa Sede- (la quale, in nome della buona relazione diplomatica tra le due parti accettò il suggerimento, così come in ringraziamento per tutto l'appoggio fornito dal governo sia a Cagliero che a Marengo), ebbe una parte molto attiva nella divisione ecclesiastica del Paese e nella nomina dei nuovi prelati.

Marengo doveva anche fare i conti con l'ambizione di due vescovi che ambivano a una posizione di spicco in Costa Rica, Antonio Monestel Zamora e Claudio María Volio. Marengo era consapevole di quanto avesse ordito Monestel per diventare vescovo in Costa Rica, a cominciare dagli incontri segreti che il religioso aveva mantenuto con il governo

---

<sup>1426</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Posi 114, ff. 21-22.

civile perché questi accettasse la sua ipotesi di suddivisione della Provincia ecclesiastica. Inoltre, l'internunzio seppe, dalle lettere che aveva inviato alla Santa Sede, che Monestel stava delegittimando il suo operato, quello di Stork e di quegli altri sacerdoti che potevano rappresentare un pericolo alla sua candidatura al posto vescovile. Marengo doveva affrontare anche le manovre della famiglia di Monestel che “confondeva le acque” con l'intenzione di ottenere la nomina del suo parente in una delle nuove diocesi, in special modo quella di Alajuela. Infine, Marengo doveva fare i conti con la pretesa di Mgr. Volio, che chiedeva di essere trasferito dall'Honduras in Costa Rica. Volio fu meno insistente di Monestel, ma a Roma cominciarono lo stesso a giungere delle lettere che appoggiavano il cambiamento di sede vescovile richiesto da Volio. Una di queste fu quella redatta da Mgr. Alfonso Belloso, vescovo ausiliare di San Salvador. In questa lettera, inviata il 2 dicembre 1920, Belloso commentava al “*Secretario de la Sagarda Congregación de Negocios Ecclesiásticos*”, che Volio era infelice a causa della sua condizione di vescovo in un luogo isolato e privo di vie di comunicazione, sprovvisto di sufficienti sacerdoti per poter evangelizzare la regione. L'Honduras, proseguiva Belloso, aveva bisogno di religiosi e non di membri del clero secolare, perché “*El gobierno los prefiere y el pueblo los adora por sus cualidades especiales*”. Belloso esaltava il fatto che Volio non rinunciava al suo incarico per la sua “*altivez y fidelidad a sus promesas*”, ma perché in Costa Rica “*tendría inmensamente más campo de acción*”.<sup>1427</sup> Un dato di cui si deve tener conto, è l'impopolarità di Monestel e Volio presso il governo civile: Monestel per quanto ordito alle spalle della Santa Sede coinvolgendo la massima autorità del Paese e Volio per la posizione che la sua famiglia aveva tenuto

---

<sup>1427</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920, Fasc. 32, Posi 114, ff. 36-37v.

durante la dittatura dei Tinoco. Le variabili di Marengo erano molte e doveva manovrare con cautela se voleva terminare con successo il suo lavoro in Costa Rica.

Il 1920 finisce con una triste notizia per la Chiesa cattolica costaricana e con un grattacapo in più per Marengo. Il Vescovo del Costa Rica, Mgr. Stork muore infatti il 12 dicembre a Colonia, in Germania, durante una visita ai suoi famigliari, dopo aver svolto la visita *ad limina*. Questo episodio cambiò completamente il panorama che si era creato all'interno del potere civile e religioso per la creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica. Prima della morte di Stork, bisognava solo definire la delimitazione delle nuove sedi e l'accettazione della nomina formale dei due vescovi, candidature su cui il governo si era già pronunciato, con l'approvazione di Castro Jiménez ad Alajuela e Blessing Prisinger a Limón. Con la morte di Stork, si doveva cercare un nuovo vescovo, che nello specifico ricoprisse l'incarico presso l'Arcidiocesi di San José. Il governo, nelle vesti di Alejandro Alvarado Quirós, Ministro degli Affari Esteri, fece sapere a Marengo, in una lettera catalogata come “*CONFIDENCIAL*” l'8 gennaio 1921, che con la morte di Stork il governo non appoggiava più la divisione della Diocesi di San José: “*ya no vemos la urgencia de ella [la divisione], y en este momento en que está abierta a sucesión del Obispado, sería hasta cierto punto contraproducente para la tranquilidad de los círculos católicos, aumentar con nuevas candidaturas la división entre el clero y dar incentivo a las ambiciones, que son humanas y explicables aun entre sacerdotes*”. Inoltre, proponeva che la creazione della Provincia Ecclesiastica era meglio “*aplazarla para una época que fijaremos de común acuerdo*”.<sup>1428</sup> La lettera finiva indicando che il governo suggeriva come successore di Stork al “*Canónigo Dr. Don Rafael Otón Castro Jiménez, cuyas dotes intelectuales, cuya seriedad de carácter y*

---

<sup>1428</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Posi 115-118, f. 11v.

*buenas relaciones con el actual Gobierno, son prendas de armonía futura entre el Estado y el Poder Eclesiástico, tan necesarias y deseables si se quiere el bien y la prosperidad de nuestra Patria*".<sup>1429</sup> Improvvisamente, il panorama era cambiato e ogni sforzo di Marengo per trovare una unità di intenti tra Stato e Santa Sede risultava inutile.

Mgr. Marengo supponendo che il lavoro realizzato per creare la Provincia Ecclesiastica del Costa Rica, fosse stato inutile, scrisse frettolosamente alla Santa Sede per metterla al corrente del nuovo scenario. Mediante un rapporto molto dettagliato il 12 gennaio, informava Roma indicando le disposizioni che il governo gli aveva indicato sull'idea della divisione ecclesiastica. Inoltre, asseriva che il governo non gradiva un vescovo straniero -gli ultimi due, Thiel e Stork, erano di nazionalità tedesca- e che suggeriva la nomina di Castro Jiménez, che era stato il candidato per la Diocesi di Alajuela, e che, con la morte di Stork, passava ora alla sede metropolitana. Marengo indicò al Cardinale Gasparri il caso di Mgr. Monestel, che era costaricano e che si trovava nel Paese per aver rinunciato alla "*Coadiutoria con diritto di successione dell'Arcivescovado di Tegucigalpa*". Monestel da tempo era "*noto aspirante alla Sede di S. San José*", però era rifiutato dal governo con l'argomento di "*essere poco o punto gradito al Clero e in generale anche al popolo*", cosa che lo faceva non gradito a nessuno.<sup>1430</sup> Marengo chiedeva al cardinale di parlare con Peralta, Ministro del Costa Rica in Europa, perché Monestel e Castro erano gli unici candidati costaricani. La curia romana capì subito la natura del problema e decise di muoversi in fretta e con prudenza. Il 30 gennaio comunicò a Marengo la creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica, che sarebbe stata divisa nell'Arcidiocesi di San José, nella Diocesi di Alajuela e nel Vicariato Apostolico di

<sup>1429</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Posi 115-118, f. 11v.

<sup>1430</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Posi 115-118, f. 9-9v.

Limón.<sup>1431</sup> Il 24 febbraio, Roma comunicò a Marengo che il 16 febbraio precedente il Santo Padre, mediante la Bolla “*Praedecessorum Nostrorum*”, ratificava la creazione della Provincia Ecclesiale del Costa Rica e che, inoltre, si era degnato di “*promuovere alla sede Metropolitana il Canonico Raffael Ottone Castro, e alla sede vescovile di Alajuela Mgr. Monestel*”. Infine, Gasparri indicava a Marengo che si aspettava che quelle nomine fossero approvate dal Governo.<sup>1432</sup> Il 1° marzo 1920, la “*Legación de Costa Rica*” in Europa, rappresentata da Manuel María Peralta, scrisse una lettera, dove comunicava che il governo era d’accordo e con la “*gratitud ante la decisión del Santísimo Padre*”. In questa maniera, poco attesa, finisce la vicenda della creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica e della nomina dei vescovi alle nuove sedi episcopali.<sup>1433</sup> La morte di Stork e la posizione del governo di voler tergiversare ne accelerarono il processo. Roma affrettò la decisione grazie al lavoro sviluppato dal suo rappresentante, il quale, vivendo nel Paese, poteva contare con un rapporto stretto e una comunicazione quasi quotidiana con il governo locale. Inoltre, le buone relazioni vigenti tra Roma e il Costa Rica resero possibile ottenere una veloce conclusione dell’intero processo.

In questo caso si è potuto vedere quali erano gli elementi che un rappresentante pontificio doveva affrontare al momento di sviluppare un compito richiesto da Roma. La creazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica e la scelta dei nuovi vescovi furono compiti ardui da portare a termine. Marengo dovette affrontare non solo gli ordini di Roma, che gli chiedevano di convincere il governo civile ad accettare la proposta della Santa Sede,

---

<sup>1431</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Posi 115-118, ff. 10-13v.

<sup>1432</sup> ASCAES, Costa Rica, 1920-1921, Fasc. 33, Posi 115-118, f. 15.

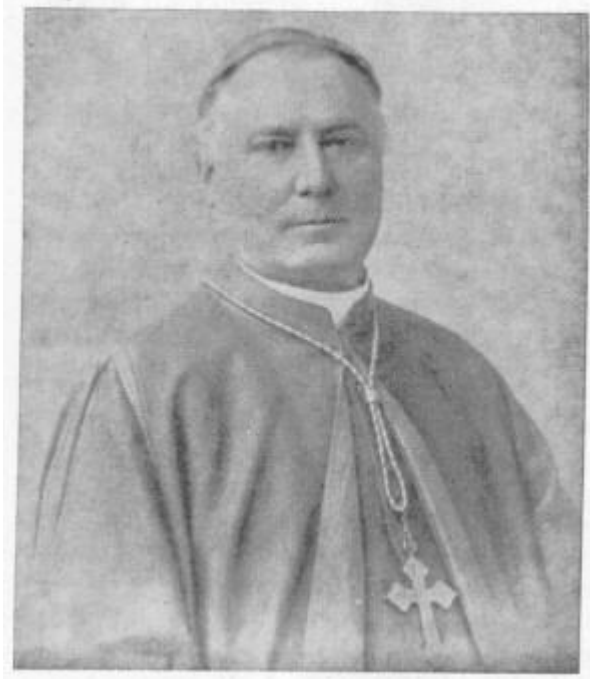
<sup>1433</sup> Il caso del Vicariato Apostolico di Limón fu un poco diverso, perché si trovava sotto la guida di Propaganda Fide. Roma presentò al Cardinale Guglielmo Won Rossum, Prefetto della S. Congregazione di Propaganda Fide, il lazzarista Agustín Blessing come candidato per il posto. La candidatura venne accettata e nel 1922 Blessing prese possesso del Vicariato Apostolico.



ma anche aveva dovuto vedersela con le ambizioni personali dei sacerdoti che chiedevano, per prestigio o arroganza, che i posti vacanti venissero riservati a loro, sebbene in contrasto con lo stesso clero locale, la Santa Sede e il governo civile. In questo caso si è potuta apprezzare l'abilità di Marengo per risolvere le varie problematiche che gli si erano presentate. La sua proposta di suddivisione ecclesiastica era stata cambiata dal governo, per desiderio personale del presidente. Questo non servì a fermarlo, e comunicata a Roma la richiesta presidenziale, la faccenda si concluse felicemente. Il caso Monestel era poi un affare molto serio. L'aspirazione di Monestel di diventare vescovo in Costa Rica si scontrava con le istruzioni girate all'internunzio, che parlavano di cercare una sede vescovile a qualsiasi vescovo con sede vacante. Marengo facendo ricorso alle sue doti diplomatiche, presentò il caso Monestel alla curia romana in maniera molto sottile: se il governo voleva Castro per San José, Alajuela rimaneva senza vescovo e Monestel poteva essere idoneo per questo incarico. Roma capì che questa poteva essere la soluzione a tanti problemi, dal trovare i candidati per le nuove sedi vescovili all'offrire a Monestel quello a cui tanto anelava. La nomina di Monestel, in questo caso, deve essere vista come il minore dei mali. Si trattava di un vescovo senza diocesi, situazione osteggiata da Roma e Marengo sapendo questo, indicò alla Santa Sede che solo Monestel e Castro erano i candidati per le cattedrali in Costa Rica. Considerando che il governo proponeva Castro Jiménez per San José, Mgr. Marengo, prese la decisione salomonica di proporre Castro per l'arcivescovado, compiacendo così il governo, e Monestel ad Alajuela. Questa città era un posto dove il carattere zelante, ma poco prudente, di Monestel non avrebbe procurato seri problemi al governo, perché la località si trovava a qualche chilometro dalla capitale e dal centro del potere. Fu così che Marengo, lo Stato e la curia romana realizzarono il progetto di divisione della Diocesi del Costa Rica. Di seguito si analizzerà il lavoro realizzato dagli inviati papali nel campo politico-sociale.

### **Immagine # 41**

**Monsignor Giovanni Marengo: primo Internunzio Apostolico di Costa Rica, Nicaragua e Honduras e Delegato Apostolico per Guatemala ed El Salvador tra 1917 e 1922**



Fonte: <http://www.webalice.it/nhfede/art012.html>

### **2.3.2. Le relazioni inviate dai delegati sulla realtà politico-sociale dell'America Centrale, un'analisi sul caso costaricano**

Uno dei principali compiti che dovevano svolgere gli inviati papali era quello di redigere dei rapporti sulla realtà politica e sociale dei Paesi dove erano chiamati a svolgere il loro lavoro. In questa sezione si vedrà di quale tipo fosse questa informazione e com'era utilizzata dagli internunzi per informare la Santa Sede sulla realtà di questa regione. Nel 1923 il Costa Rica visse una delle più disputate elezioni presidenziali della sua storia. In quel momento l'internunzio era l'Arcivescovo di Tebe, Angelo Rotta che, come gli aveva chiesto Roma, doveva inviare relazioni dettagliate sullo sviluppo degli avvenimenti politici.

I candidati erano Ricardo Jimenez, del Partito Repubblicano, l'ex-sacerdote Jorge Volio, del Partito Riformista e Alberto Echandi, del Partito Agricolo. L'elezione aveva

attirato l'attenzione della Santa Sede a causa di alcuni fattori che meritavano un'attenta analisi. Jiménez Oreamuno, uno dei candidati, era noto per il suo liberalismo e il suo avversario principale, Jorge Volio, era un ex-sacerdote che aveva procurato molti grattacapi alla gerarchia cattolica del Costa Rica e della stessa Roma. Per questo motivo la relazione redatta da Rotta fu molto più dettagliata che in altri casi.

**Immagine # 42**

**Monsignor Angelo Rotta: Internunzio Apostolico di Costa Rica, Nicaragua e Honduras, El Salvador e Panamá e Delegato Apostolico per Guatemala tra 1922 e 1925**



Fonte: [https://it.wikipedia.org/wiki/Angelo\\_Rotta](https://it.wikipedia.org/wiki/Angelo_Rotta)

La preoccupazione più importante di Mgr. Rotta riguardava i rapporti diplomatici tra Roma e il Costa Rica, relazioni che potevano degenerare a seconda di quale fosse il risultato delle elezioni. Per la Santa Sede non ci sarebbe stato nessun problema se il vincitore fosse risultato Echandi o il Partito Repubblicano, visto che il suo candidato, Jiménez, era stato presidente nel periodo 1910-1914, quando Cagliero era il delegato apostolico e il rapporto fu

ottimo. Secondo Rotta, la relazione poteva correre dei pericoli solo nel caso in cui Volio avesse ottenuto la vittoria, perché non si poteva sapere con certezza quello che sarebbe potuto accadere, visto che il “*Partido Reformista*” e il suo rappresentante Volio avevano “*tendenza socialistoide*”.

Di fronte a questo panorama Rotta presentava il suo parere sulla questione:

Se si dovesse fare una scelta fra le persone, certo è che l'avv. Echandi, per quanto credo non sia praticante... [ma] è persona retta e di buona condotta morale; mentre l'avv. Jimenez non solo non è praticante ma vive in concubinato: a proposito di questo avv. Jiménez V.E. potrà trovare ulteriori notizie nel rapporto di questa Internunziatura in data 8 agosto 1909), ed il cosiddetto Generale Giorgio Volio è un ex prete.<sup>1434</sup>

L'internunzio dedicò altre parole per spiegare la situazione di Volio:

Egli appartiene ad una distinta famiglia di Costa Rica un fratello è vescovo di Santa Rosa di Copán in Honduras e l'altro Arturo Volio è l'attuale Presidente del Congresso di Costa Rica.

Fece degli studi ecclesiastici a Lovanio, dove fu pure consacrato sacerdote si scaldò la testa col modernismo e lo spirito [...] Ritornato in patria esercitò per qualche anno il ministero sacerdotale, poi si fece capo di una fazione armata aiutati dai liberali di Nicaragua in una rivoluzione contro il Presidente di Costa Rica a salire al potere. Donde il nome di Generale che ora ha. Fu ammonito una volta dalla irregolarità [...]

---

<sup>1434</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segretaria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 16.

Certo è che la sua vittoria a Presidente, metterebbe in serio imbarazzo la Chiesa di Costa Rica ed il Rappresentante Pontificio: a quanto sento però non vi sono probabilità per lui, al meno per ora...<sup>1435</sup>

Tempo dopo, e più precisamente il 6 dicembre 1923, Rotta scrisse una lettera alla Segreteria di Stato, dove informava che le elezioni avevano avuto il seguente risultato: Ricardo Jiménez 29.839 voti, Alberto Echandi, 26.244 e Jorge Volio 14.102 voti.<sup>1436</sup> Rotta diceva che nessuno dei candidati aveva ottenuto i voti sufficienti per diventare presidente della Repubblica e, pertanto, si doveva ricorrere a un accordo politico per definire il vincitore, che sarebbe stato designato dal Congresso Nazionale al termine di una votazione dei deputati. Rotta scrisse nuovamente a Roma per fornire una descrizione più dettagliata dei candidati.

Considerava Echandi una persona non-praticante, ma rispettosa e gentile, che non avrebbe procurato problemi alla Chiesa e che, anche se non era il candidato ideale, vista la sua inesperienza al potere, sarebbe stato meglio di Volio e di Jiménez. Di Jiménez, scriveva invece:

...già Presidente della Repubblica, gode per questo di prestigio personale: è uomo d'ingegno, buon parlante, ha molti amici. Disgraziatamente però è un incredulo, un volterriano, un teorico del liberalismo, un immorale, perché convive con una donna senz'alcun vincolo.

L'elemento massonico teosofista gli è come è naturale [sic], favorevole. E ciò che fa stupire è vedere cattolici, infatuati di lui e non solo secolari, bensì anche sacerdoti che si proclamarono jimenisti, non ostante tutte le sue qualità negative e quel che è peggio,

---

<sup>1435</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 19.

<sup>1436</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 93.

nonostante un discorso contro le congregazioni religiose fatto un mese fa al Congresso. Segno di difetto di coscienza religiosa profonda e di sensibilità morale. Il Sig. Jimenez coi suoi, condusse la campagna in modo molto attivo ed energico.<sup>1437</sup>

A proposito di Volio e del clero costaricano Rotta si esprimeva in maniera critica:

Altra cosa da rilevarsi in questa lotta si è il numero impressionante di voti riportati dal disgraziato ex-sacerdote Giorgio Volio. E va presa pure in seria considerazione la propaganda insidiosa ed audace fatta da lui e dai suoi seguaci e con un'attività invidiabile, di principi socialistoidi, solleticatoti [sic] delle tendenze meno nobili del basso popolo, ed anche di anticlericalismo, sotto la forma di lotta al clero dipinto come il naturale alleato del padrone e contrario all'elevazione materiale e morale del popolo, propaganda ampiamente sviluppatasi, si può dire in ogni angolo della repubblica e che egli intende continuare anche dopo la lotta.

Ed il Clero? Il clero diede un esempio sconsolante di disunione e di difetto in parecchi di quel *sensu Christi*, che deve essere la norma suprema di criterio. Qui il voto è pubblico e quindi si sa per quale dei candidati l'elettore vota: orbene dei sei membri del Capitolo, tre votarono per Jiménez [los canónigos Calderón y Camacho, el padre Ricardo Zúñiga, Umaña, Matías Cornelio Rojas<sup>1438</sup>] !due o tre parroci pure; qualcuno votò per Volio ed anzi un sacerdote, non per certo fra i migliori, figurava nella scheda dei candidati alla deputazione per il partito riformista! Due Sacerdoti furono eletti deputati per il partito agricolo.<sup>1439</sup>

---

<sup>1437</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 94.

<sup>1438</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 95.

<sup>1439</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 94.

Il 9 maggio 1924, Mgr. Rotta informò Roma che Ricardo Jimenez era stato eletto Presidente. L'internunzio spiegò l'avvenimento nella seguente maniera:

Come si prevedeva per l'alleanza compiutasi tra i deputati Jimenisti e Volisti il 1° Maggio dal Congresso Presidente della Repubblica per il quadriennio 1924-28 l'avv. Riccardo Jimenez. I partitari del Sig. Echandi si astennero dal prendere parte all'elezione ed il neo eletto riuscì dopo che si raggiunse stentatamente il quorum, cioè il minimo necessario di votanti, con procedimento però che non tutti ritengano legale. Ad ogni modo, dato il corretto contegno del Sig. Echandi, che non volle succedessero torbidi e perciò sconsigliò qualunque opposizione, che avrebbe portato ad una rivoluzione.<sup>1440</sup>

Rotta considerava che i rapporti diplomatici tra il Costa Rica e la Santa Sede, che era ciò che veramente importava, non sarebbero cambiati con il ritorno di Jiménez al potere. Rotta raccontava:

ieri, 8 come, ebbe luogo la solenne trasmissione del potere, alla quale furono invitati, come al solito, e tutti intervenirono [sic], il Corpo Diplomatico e Consolare, i Vescovi e la alta dignità dello Stato. Dopo la cerimonia compiutasi nella sala del Congresso, vi fu un Te-Deum solenne promosso dal Capitolo Metropolitano e cantato da Mons. Arcivescovo nella Cattedrale, al quale assistettero tutti coloro che avevano preso, parte alla cerimonia civile, compresi lo stesso Presidente neo-eletto, che l'atra volta in occasione della sua prima elezione a Presidente nel 1910, non aveva voluto intervenire.

Quale sarà l'attitudine del nuovo Presidente? Credo che in complesso le cose cammineranno come ora, anche perché i componenti del nuovo Ministero sono persone abbastanza buone, e

---

<sup>1440</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 98.

le dichiarazioni fatte dal neo-Presidente nel suo primo messaggio al Congresso, hanno un'intonazione, s'intende, però non di lotta ma di quietà non muovere.<sup>1441</sup>

Secondo Rotta, quindi, il rapporto diplomatico non correva alcun rischio con un liberale al potere. C'era, però, un fatto che toglieva il sonno all'Internunzio, ossia la posizione politica dell'ex-sacerdote Jorge Volio. Mgr. Rotta sosteneva che:

Ciò che preoccupa un po' qui in Costa Rica, come ho sentito da varie parti, è il predominio che esercita il disgraziato ex-sacerdote Volio, eletto anzi secondo designato [secondo vicepresidente della repubblica], il quale accentua ogni giorno più le sue tendenze rivoluzionarie e socialistiche nella dannosa propaganda che svolge e col suo gruppetto di 5 deputati riformisti, è l'arbitro della situazione nel Congresso, perché le forze in esso, dopo i rimaneggiamenti verificatisi, sono così divise: 17 jimenisti, 6 reformisti e 20 echandisti.<sup>1442</sup>

Il timore di Rotta era che Volio potesse negoziare con qualche partito politico e ottenere in questa maniera qualche favore per il suo gruppo. La sua era una posizione di riguardo, perché i partiti rappresentati nel Congresso, per raggiungere la maggioranza, dovevano negoziare con i deputati riformisti. "Jimenisti" e "echandisti" infatti, per la divergenza di posizione politica, non avrebbero mai trovato nessuna intesa sulla governabilità del Paese. Volio era diventato, in questa maniera, un individuo pericoloso agli occhi della Santa Sede, che poteva portare fino alle estreme conseguenze le sue simpatie "socialistoidi", termine questo coniato dallo stesso Rotta. L'internunzio, inoltre, avrà un comportamento un poco complesso nei confronti del presidente eletto Jiménez.

---

<sup>1441</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). Ff. 98-98v.

<sup>1442</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 98v.



L'internunzio, come decano del corpo diplomatico, doveva pronunciare un discorso l'8 maggio 1924, il giorno della presa di potere di Jiménez. Rotta descrisse il neo presidente come l'uomo ideale ed adatto a guidare i destini del Costa Rica durante i futuri quattro anni.<sup>1443</sup> Il 20 maggio, su idea di diversi membri del Corpo Diplomatico accreditato in Costa Rica, tra cui l'internunzio Rotta, si celebrò un banchetto in onore del presidente uscente, Julio Acosta e di quello eletto, Ricardo Jiménez. In quell'opportunità, come narrato dallo stesso Rotta, invitò personalmente Acosta e Jiménez e, mediante biglietti d'invito, gli altri membri diplomatici. L'appello venne accettato da tutti, compreso l'ambasciatore italiano Enrico Acton Bruna, appena giunto a San José.<sup>1444</sup> Durante il banchetto, l'internunzio fece un discorso a nome di tutti i diplomatici presenti nel Paese. Come buon diplomatico, Rotta ebbe solo elogi per Acosta e Jiménez. Del primo disse di essere rimasto meravigliato dal *“conocer la nobleza de vuestro ánimo, de apreciar vuestra preclaras dotes de mente y corazón, el espíritu de desinterés y una voluntad abnegada de ofrendaros totalmente para el bien de esta amada Tierra”*. Si rivolse al presidente Jiménez più o meno negli stessi termini. Lo considerava un uomo integerrimo, di cui non si poteva dubitare la *“profundidad de doctrina jurídica, la iluminada experiencia en los públicos negocios, la merecida aureola que circunda vuestro nombre en la patria y afuera”*.<sup>1445</sup> Non vi era dubbio per Rotta, quindi, che il Costa Rica si sarebbe incamminato su una strada pacifica durante il suo governo, indirizzato verso il progresso e lo sviluppo in ogni campo.

---

<sup>1443</sup> «Diario de Costa Rica» Discursos leídos el 8 de mayo, San José, 9 de mayo de 1924, p. 3.

<sup>1444</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 207.

<sup>1445</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 209.

Come si deve considerare l'atteggiamento di Rotta, che solo cinque mesi prima riteneva Jiménez un liberale, volteriano, indegno, privo di pudore perché convivente con una donna al di fuori di un rapporto formale? O si trattava di un doppio gioco dell'internunzio oppure aveva dimenticato quanto aveva scritto nel dicembre 1923. La risposta è semplice. Non è che stesse facendo il doppio gioco e nemmeno che avesse dimenticato le sue parole. In quel momento non poteva esprimere il proprio pensiero, per essere la voce di tutto il Corpo Diplomatico, per cui non poteva lasciarsi andare a considerazioni personali. Per questa ragione, risulta ovvio che le sue parole dovessero essere di stima, come testimonia questo passo:

Y que esta amada República viva y prospere cada día más en la unión y concordia de los ánimos, bajo la benigna protección de Dios, es el voto que hoy formulo en nombre de todos mis Ilustres colegas y de los respectivos Gobiernos y Soberanos que tenemos la honra de representar<sup>1446</sup>.

L'internunzio concludeva il suo discorso:

[...] con el corazón rebosante de júbilo y de suaves esperanzas yo invito a todos a brindar por la ventura personal del Excmo. Sr. Presidente y del Ex Presidente y por la grandeza de esta noble República, a la que todos amamos verdaderamente y profundamente y por cuya prosperidad estamos dispuestos a llevar constantemente el contributo decidido de nuestra mente y de nuestro corazón<sup>1447</sup>.

---

<sup>1446</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 209.

<sup>1447</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1925. (1919, 1929). Fascicolo 17. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 209.

Queste ultime parole chiariscono il ruolo dell'internunzio nel Paese. Com'era prevedibile, non aveva dimenticato né cambiato il suo modo di pensare e di vedere le cose tanto su Jiménez che sulla nazione. Rotta si trovava in una circostanza pubblica, dove non poteva e non doveva giudicare i costaricani e il loro presidente. Aveva già avuto modo di affermare che l'elezione di Jiménez era stata possibile grazie a "strane" alleanze e strategie politiche, che moralmente non erano state dei buoni esempi, anche se in politica ci potevano stare. Il suo giudizio personale, inviato alla Santa Sede il 9 maggio 1924, confermava come continuasse a credere quanto aveva già affermato nel dicembre precedente. Nelle vesti di rappresentante papale, il suo ruolo era quello di consolidare e rafforzare l'unione diplomatica tra il governo "tico" e la Santa Sede, compito che cercò di svolgere nel migliore dei modi. Quando ebbe l'opportunità di esprimere il suo pensiero personale a Roma, lo fece con chiarezza; quando le occasioni gli chiedevano di parlare in pubblico, nella veste di decano dei diplomatici, si comportò nella maniera che tutti si aspettavano, in termini amichevoli, non solo perché il presidente lo lasciava lavorare in pace, ma anche per rispetto al Paese che gli aveva aperto le porte per vivere e occuparsi della regione. Infine, vi erano state le elezioni presidenziali, sofferte e combattute per la partecipazione di un ex-prete che, come indicava Rotta, poteva mettere a repentaglio il rapporto politico tra le parti. Sfumata l'eventualità con l'elezione di Jiménez, Rotta mantenne una relazione serena con il governo, informando la Santa Sede della realtà politica del Costa Rica con relativa tranquillità.

Un altro esempio delle relazioni redatte dagli internunzi inviati in America Centrale sul piano politico è quello realizzato da Mgr. Giuseppe Fietta sulla visita del Presidente eletto degli Stati Uniti, Herbert Hoover. Un documento di questo genere potrebbe sembrare strano nell'ambito dei rapporti tra la Santa Sede e i Paesi centroamericani, ma si deve ricordare che

Roma aveva chiesto a ogni inviato papale di informare lo stato dei rapporti tra questi paesi e gli Stati Uniti. Fietta seguì le istruzioni e comunicò alla Santa Sede tutto quanto era di sua conoscenza sul viaggio del presidente degli Stati Uniti nella regione.

Il 12 dicembre 1928, Mgr. Fietta notificò alla Santa Sede, mediante un lungo rapporto, quello che era successo durante il viaggio di Herbert Hoover, che aveva toccato Honduras, El Salvador, Nicaragua e Costa Rica. Nonostante i molti paesi percorsi, *“l’unica capitale visitata”* era stata *“quella di Costa Rica”*.<sup>1448</sup> Fietta comunicò alla Santa Sede che il presidente Hoover si era fermato solo poche ore in Honduras, El Salvador e Nicaragua. Nel caso dell’Honduras, addirittura il presidente in carica non si presentò all’incontro e al suo posto venne inviato il presidente eletto Dott. Mejia Colíndrez. Successivamente, la corazzata su cui viaggiava proseguì la traversata verso sud, con l’intenzione di giungere alla baia di Fonseca, località su cui, come avvisava Fietta, *“gli Americani hanno posto da tempo gli occhi come eventuale base delle loro forze navali”*. All’incontro con Hoover si presentarono in questa zona i ministri degli Esteri e di Guerra di El Salvador.

Il ricevimento in Nicaragua avvenne in maniera molto diversa. Quando Hoover arrivò al porto di Corinto, situato sull’oceano Pacifico, il presidente nicaraguense Adolfo Díaz ricevette il suo omonimo statunitense in forma solenne. In quell’opportunità il governo offrì un banchetto, a cui parteciparono oltre, naturalmente, a Hoover e alla sua comitiva, i dirigenti dei partiti liberale e conservatore, così come il presidente eletto, generale Moncada e il generale Chamorro. Secondo Fietta era da sottolineare il fatto che in questo banchetto si erano

---

<sup>1448</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 80.

trovati di fronte i due capi dei partiti che “*si odiavano di un odio feroce*”, fatto reso possibile solo grazie alla presenza degli statunitensi.<sup>1449</sup>

### **Immagine # 43**

**Monsignor Giuseppe Fietta: Internunzio Apostolico di Costa Rica, Nicaragua e Honduras e Delegato Apostolico per Guatemala ed El Salvador tra 1926 e 1930**



Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias-Nuncios # 1534-6

Fietta diede quindi una descrizione molto dettagliata degli avvenimenti che riguardavano l'arrivo di Hoover in Costa Rica. Il rapporto indicava che l'itinerario del presidente statunitense era stato pubblicato nei giorni precedenti il suo arrivo sui principali

---

<sup>1449</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 80v.

giornali, con lo scopo che la gente partecipasse numerosa alla sfilata. Vi era stato anche un appello diretto alle varie scuole, affinché portassero i loro allievi a salutare il presidente degli Stati Uniti. Fietta fece presente come si erano dovuti apportare alcuni cambiamenti all'ultimo momento:

All'ultima ora però essendo il Governo venuto a conoscenza che un gruppo di persone (i soliti malcontenti, elementi bolscevichi ed emissarii [sic] messicani) lavoravano nella oscurità con profusione di foglietti volanti anonimi, incitanti la cittadinanza a fare il vuoto attorno all'illustre ospite, e che si tendeva inoltre ad organizzare manifestazioni ostili all'imperialismo nord-americano, vi si dovettero introdurre delle modificazioni<sup>1450</sup>.

Le relazioni inviate fin qui spiccavano non solo per l'analisi politica ma anche sociale. Fietta dimostrò alla Santa Sede che la società costaricana era frammentata, anche se il gruppo di contestatori del governo e del modello economico, così come della politica coloniale degli Stati Uniti, era esiguo. Questa "piccola frazione", come la chiamava Fietta, fu però sufficiente ad obbligare a che il treno speciale che era stato preparato per il presidente Hoover limitasse il suo percorso dalla Stazione del Pacifico alle vicinanze della Legazione America "*nel massimo segreto su un binario morto*", per il timore di una manifestazione di protesta che potesse trasformarsi in un serio problema per le autorità costaricane. Alla fine, tutto si ridusse a un minuto gruppo di persone impegnato a consegnare qualche "*foglietto volante con su la scritta "VIVA SANDINO"*", il caudillo nicaraguense che si era alzato in armi contro "*los marines*" degli Stati Uniti che occupavano questo Paese dal 1912, per contrastare la rivolta liberal-conservatrice contro il presidente Adolfo Diaz, che era sostenuto degli Stati Uniti.

---

<sup>1450</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 81.

Secondo Fietta, il vero problema affondava le radici nell'influenza negativa esercitata sulla società costaricana da alcuni elementi bolscevichi che provenivano dal Messico. Secondo l'internunzio questa presenza era sinonimo di una divisione all'interno della società del Paese, al punto che i maestri delle scuole che erano stati invitati a portare i loro studenti a salutare Hoover *“si astennero totalmente dall'intervenire al ricevimento”* producendo l'effetto che *“Le molte migliaia di bambini previste dal programma, si ridussero a poche decine di scolari che assistettero in disordine al passaggio del Sr. Hoover.”*<sup>1451</sup> Fietta proseguiva il suo rapporto sulla società costaricana affermando che i benpensanti erano molto preoccupati per la disgregazione in atto nel Paese. Secondo loro, la causa di tutto, era la libertà senza restrizione di cui godevano gli agitatori: *“hanno pubblicamente stigmatizzato e denunciato alla opinione pubblica come un sintomo [sic] della delicata situazione che va preparando al paese l'eccessiva libertà concessa ad agitatori di ogni sorta e specialmente stranieri”*.<sup>1452</sup>

La verità era più complessa, formata da ben altri elementi che la parte “benpensante della società” non voleva o non poteva vedere. È vero che l'influsso delle idee socialiste, “bolsceviche” e anche anarchiche era arrivato fino in Costa Rica, come era anche vero che gli oppositori politici di sinistra godevano di una certa libertà per poter scrivere ed esprimere quello che pensavano, ma il vero problema risiedeva nel modello economico del Paese, che in quel momento, il decennio del 1920, stava mostrando gravi sintomi di stagnazione e risultava evidente che una parte importante della società stava imboccando la via della povertà. Questa situazione permise l'apparizione nel 1923 del primo partito con idee

---

<sup>1451</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 81v.

<sup>1452</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 82.

riformiste, il “*Partido Reformista*” dell’ex-prete e “disgraziato” -come lo aveva definito Fietta- Jorge Volio, il cui pensiero, assieme a quello di altri pensatori costaricani, contribuì alla creazione, nel decennio 1930, dei partiti socialista e comunista che il clero tanto attaccò, come si è visto nel capitolo VI.

Si analizza ora un altro fatto rappresentativo dell’operato svolto dagli inviati papali in America Centrale. L’avvenimento a cui ci si riferisce accade nel 1936, con la vittoria elettorale di León Cortés Castro nelle elezioni presidenziali del Costa Rica e la nomina del ministro dell’educazione. Il 2 marzo 1936, il nunzio Mgr. Carlo Chiarlo scrive alla Santa Sede per informarla che il presidente eletto per il periodo maggio 1932, maggio 1936, è Cortés Castro.<sup>1453</sup> Nel suo rapporto spiega che quella vittoria, così come la quasi totalità della campagna elettorale, era strettamente vincolata a combattere il “*Comunismo sotto ogni aspetto, mostrando l’assurdità delle fatali conseguenze delle dottrine sovversive.*”<sup>1454</sup> Il comunicato di Chiarlo ricordava che il rivale di Cortés era stato Ottavio Beeche, che con il suo Partito Nazionale aveva cercato un’alleanza strategica con i comunisti per vincere le elezioni<sup>1455</sup>. Del clero, diceva inoltre, aveva partecipato attivamente al processo elettorale, schierandosi a favore di Cortés (Chiarlo indicò che dei 75 sacerdoti che avevano diritto al voto 71 votarono per Cortés e solo 4 per Beeche<sup>1456</sup>) e che l’unità del popolo verso i principi social-cristiani avevano impedito la vittoria del vincolo Beeche-Comunista.<sup>1457</sup> La lettera finiva indicando quale sarebbe stato il rapporto con il nuovo governo citando proprio il nuovo presidente:

---

<sup>1453</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc. 10, Posi 89, f. 7.

<sup>1454</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc. 10, Posi 89, f. 8.

<sup>1455</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc. 10, Posi 89, f. 7v.

<sup>1456</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc. 10, Posi 89, f. 10.

<sup>1457</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc. 10, Posi 89, f. 9.



riguardo alle relazioni tra Chiesa e Stato, le norme attuali che hanno contribuito a riaffermare l'armonia e il vincolo cordialissimo che esiste tra questi Enti, saranno continuate, non solo perché così lo reclama lo spirito religioso del nostro popolo, ma altresì perché l'atteggiamento amichevole del Clero verso la nostra causa, durante la presente disputa politica, dovrà essere sempre ricordato con immensa gratitudine del Partito Repubblicano Nazionale<sup>1458</sup>.

Queste parole, pronunciate dallo stesso Cortés Castro, furono ricordate e utilizzate dal clero. Il Nunzio Chiarlo le usò per sollecitare al neo-presidente un cambio all'interno del gabinetto presidenziale, ossia la nomina del signor Lackner Sandoval come Ministro d'Educazione.

L'11 marzo 1936, nove giorni dopo aver comunicato a Roma la vittoria di Cortés Castro, Chiarlo informava la Santa Sede di essere intervenuto, con l'appoggio di una parte del clero e dei cattolici, per far cambiare posizione a Cortés sulla nomina del nuovo ministro dell'istruzione. In quell'opportunità Chiarlo menzionava che in quella stessa settimana si era saputo della nomina del presidente al “*Dottore Lakner [Lackner] Sandoval... il Portafoglio della Pubblica Educazione e che egli aveva accettato*”, decisione che aveva contrariato tanti cattolici, per il fatto che questa persona era “*generalmente ritenuta come materialista e atea*”. Secondo Chiarlo, la nomina di Lackner poteva trasformarsi in un serio problema, perché dalla sua posizione il ministro poteva veramente mettere in atto le “*leggi sull'insegnamento, da gran lunga esistenti [le decretate tra 1882-1886], e ispirate ad un liberalismo settario, le quali altri ministri di idee meno avanzate e perniciose non sempre avevano fatto valere, al meno in tutto il loro rigore, durante la gestione ministeriale.*”<sup>1459</sup> Per questo motivo, Chiarlo,

<sup>1458</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc. 10, Posi 89, f. 10.

<sup>1459</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc. 10, Posi 89, f. 13v.

assieme a un gruppo di sacerdoti e di fedeli cattolici, procurò, mediante una “*modesta intervento in favore della causa cattolica*”, di parlare con il “*Sig. Deputato Luigi Dobles Segreda, amicissimo del Sig. Cortés*” per esprimere la preoccupazione di una parte del clero e dei credenti per la nomina di Lackner Sandoval. Secondo il Nunzio, Dobles Segreda “*trovò giustissimo*” l’intervento e promise di parlare con il presidente Cortés Castro del tema. La riunione tra Cortés Castro e Dobles Segreda fu positiva per il bando cattolico, al punto che il neo-presidente decise di cambiare la nomina al ministero dell’educazione, trovando nello stesso Dobles Segreda il nuovo ministro.<sup>1460</sup> Cortés difese il cambiamento. Lackner era stato scelto per le sue doti di eccellente pedagogo che sapeva infondere grande energia e disciplina negli alunni, ma contrastava nel suo pensiero con la Chiesa cattolica. Il presidente non era al corrente di quest’ultimo particolare, per cui preferiva operare un cambiamento che sicuramente gli sarebbe valsa l’inimicizia del Lackner, cosa che preferiva “*piuttosto che dare un dispiacere al Clero e ai cattolici*”.<sup>1461</sup>

Nel caso esposto da Chiarlo si possono trarre tre conclusioni. La prima riguarda l’unità e la partecipazione, nel caso costaricano, del clero in politica, in antitesi soprattutto alle idee comuniste, come si è già esposto nel capitolo VI. La seconda dimostra l’influsso che poteva esercitare il Nunzio nei confronti dei politici costaricani. Si tratta di un fatto molto importante, perché ratifica quanto si è detto e si dirà, di com’era visto, rispettato e ascoltato l’inviato del Papa in queste terre e che confermava che per il Costa Rica non era mai esistita una reale separazione tra Stato e Chiesa. La terza dimostra quanto vicino fosse Cortés Castro al clero cattolico, a cui era riconoscente per l’aiuto profuso nella sua vittoria elettorale. Un

---

<sup>1460</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc, 10, Posi 89, ff. 14-14v.

<sup>1461</sup> ASCAES, Costa Rica, 1932-1944, Fasc, 10, Posi 89, f. 14v.

altro punto importante da sottolineare era che il Nunzio era consapevole che in Costa Rica esistevano leggi promulgate tempo addietro che escludevano la Chiesa dall'educazione, ma che per l'unità e il clima cordiale tra i vertici cattolico e civile del Paese non erano mai state messe all'ordine della legislazione della repubblica come era stato stabilito. Tutto quello che si è visto in questa sezione permetteva a Roma di comprendere i cambiamenti e i comportamenti politici in atto nella regione. La Santa Sede era così messa al corrente delle novità nell'economia e nella politica dei paesi centroamericani, e diventava anche parte attiva attraverso l'opera dei suoi inviati che partecipavano alla realtà politica e sociale. Di seguito si vedrà un fatto importante, la maniera in cui era percepito dai fedeli l'inviato papale.

### **3. “*Llegó el Papa a Nuestra Tierra!*”: la percezione dei fedeli sul rappresentante del Papa in America Centrale**

In quest'ultima sezione si analizzerà il rapporto tenuto dai rappresentanti del Papa con i fedeli centroamericani. Si studieranno le differenti maniere con cui la figura dell'internunzio era percepita dai cattolici: alcuni lo consideravano il rappresentante diretto, a tutti gli effetti, del Papa, grazie ai poteri che il Vicario di Cristo gli aveva concesso; altri, lo vedevano come il superiore dei vescovi presenti nella regione. Per questa ragione, quando i fedeli pensavano che un vescovo non stesse esaudendo i loro desideri, lo facevano presente all'inviato papale, pretendendo quindi che fosse lui a intervenire nella questione. In questa sezione, come si è detto, si vuole vedere come i fedeli centroamericani, e non solo quindi i politici o i sacerdoti, percepivano la presenza dell'inviato del Papa.

Questa sezione deve essere intesa come un elemento in più del processo della romanizzazione dei cattolici centroamericani. Il presente segmento del capitolo, se lo si vuole

vedere in una certa maniera, si può comprendere mediante due frasi utilizzate dai credenti, la prima coniata dai fedeli nicaraguensi, quando affermarono “*llegó el Papa a Nuestra tierra en la persona de su Representante*”, l’altra dai fedeli costaricani, quando indicarono che il loro omaggio andava “*a su Santidad, en la persona de su Representante*”.<sup>1462</sup> Le due frasi non differiscono molto l’una dall’altra e hanno lo stesso significato. La popolazione vedeva nell’inviato papale lo stesso Pontefice, il vero inviato del Signore; non vi era nulla di strano che, all’arrivo di Mgr. Cagliero in Costa Rica nell’atrio della chiesa cattedrale di San José fosse stato scritto: “*Benedictus qui venit in nomine Domine*”.<sup>1463</sup> Questo brano è molto rappresentativo, perché definiva in nome di chi si presentava Cagliero e inoltre indicava chiaramente che si trattava dell’inviato del Papa, vescovo di Roma, Vicario di Cristo, destinatario della sufficiente autorità per inviare i suoi nuovi apostoli per il mondo. Infine, in quello stesso momento (l’arrivo di Cagliero in Costa Rica, come primo Delegato Apostolico nella regione), si affermava che lui e la sua voce erano “*el eco de otra voz: Pio X*”, che nella persona di Cagliero “*nos saludaba ofreciéndonos la paz por la que suspira el mundo con ansiedad suprema*”. Cagliero venne accolto in questa forma calorosa non solo in Costa Rica, ma anche in Honduras, El Salvador, Nicaragua e Guatemala e così tutti gli altri inviati papali ogni qualvolta giungevano in visita in questi Paesi.

Per completare questa sezione si sono utilizzati quattro esempi precisi. Il primo riguarda la visita svolta da Mgr. Fietta in Nicaragua tra il dicembre 1927 e il gennaio 1928. Il secondo la visita fatta dai fedeli della piccola cittadina di Naranjo a Mgr Carlo Chiarlo nel 1933, nella sua casa di San José. Gli altri esempi riguardano la maniera in cui la figura dell’inviato papale

---

<sup>1462</sup> «El Eco Católico» Espléndido homenaje de los vecinos de Naranjo a Su Santidad el Papa, en la persona de su Representante”, 13 de agosto de 1933. Año 1, N° 7 San José Costa Rica, pp. 110-113.

<sup>1463</sup> «El Mensajero del Clero» Benedictus qui Venit, 31 de mayo de 1908. Año XX, N° 237, p. 648.

era percepita dalla gente (in questo caso, in particolare del Costa Rica). Per la maggioranza era infatti visto come la somma figura dell'intero clero centroamericano, a causa dei poteri consegnatigli dal Papa. Si deve sottolineare che questi sono gli esempi più rappresentativi e che anche negli altri Paesi la visione che si aveva dell'internunzio era la stessa, poiché, per via della delega di potere affidatagli dal Vescovo di Roma, era considerato alla stregua dello stesso Papa. Un dato comune nelle relazioni compilate dagli inviati papali in questa regione fu che in ogni posto dove erano invitati trovavano ad aspettarli non solo le autorità civili e religiose del Paese oppure della cittadina visitata, ma una folla di gente che, secondo i loro calcoli, veniva sempre stimata in varie migliaia di persone. Era anche normale l'uso regolare del vagone presidenziale, che veniva prestato al rappresentante del Papa. Si procederà ora all'analisi di come veniva concepita la figura dell'inviato papale dai fedeli centroamericani, soprattutto nell'ambito delle sue visite pastorali.

Alla fine del 1927, più precisamente il 27 dicembre, l'Internunzio Mgr. Fietta s'imbarcò sul vapore Nienbur, a Puntarenas, in Costa Rica, diretto in Nicaragua, dove avrebbe visitato e presentato le credenziali al governo di quel Paese, e dove avrebbe valutato di persona lo stato reale delle cose nei diversi campi: religioso, politico, economico e sociale. Fietta indicò varie volte nella sua relazione alla Santa Sede, che ovunque arrivasse era visto, presentato e rispettato come il Rappresentante del Papa e non come una figura con una carica diplomatica. La dimostrazione più significativa gli venne dallo stesso presidente del Nicaragua, Adolfo Díaz che, quando il 14 gennaio 1928 ricevette le credenziali dell'internunzio, gli disse di trovarsi di fronte alla persona più indicata *“para servir de mensajero de los sentimientos que animan al Sumo Pontífice”*. Díaz affermò questo per riaffermare che la visita dell'inviato del Papa era un fatto realmente straordinario per il Paese. Il Nicaragua si era appena lasciato alle

spalle una rivoluzione, che aveva aperto grandi ferite nel popolo e che l’*“arribo del enviado del Santo Padre, es como un heraldo de consuelo y de fortalecimiento, que le brindará la tranquilidad a su espíritu y la confianza en el provenir”*.<sup>1464</sup> Il tema della guerra era di estrema attualità e come lo stesso Fietta aveva commentato, la pacificazione degli animi era molto lontana; eppure, anche così *“Tutta la popolazione civile, senza distinzione di partiti, ebbe per il Rappresentante della Santa Sede le maggiori attenzioni”*.<sup>1465</sup> L’argomento dimostra che il rappresentante del Papa era visto come un inviato speciale, al di sopra di ogni distinzione politica, capace di riunire in un solo posto gli antagonisti di quel terribile conflitto. La sua popolarità venne confermata dal fatto che lo stesso giorno dell’arrivo di Fietta a Managua, era presente in città anche il *“celebre aviatore Linverg [Charles Lindbergh]”*, ragion per cui diversi membri del governo non avevano potuto accogliere l’Internunzio per ragioni di protocollo con lo statunitense. La gente si disinteressò di questa visita e diede un *“ricevimento imponentissimo”* a Fietta, al punto che il monsignore scrisse che il popolo servì da *“buon giudice”* con la sua scelta, perché aveva preferito andare a trovare l’inviato del Papa in una *“concorrenza enorme”* piuttosto che ricevere l’aviatore.<sup>1466</sup>

Fietta era molto chiaro. Il popolo vedeva in lui, come già nei suoi predecessori e poi nei suoi successori, una persona diversa, che aveva il potere di cambiare la realtà del Paese, di consolare la gente che aveva sofferto tanto e che, attraverso la benedizione papale poteva dare loro conforto. I fedeli, con il loro comportamento e il grande ricevimento di benvenuto, dimostravano anche che la devozione al Papa era davvero grande a quelle latitudini. I

---

<sup>1464</sup> «La Gaceta» Diario Oficial de la República de Nicaragua, La recepción oficial a Monseñor Fietta, Jueves 19 de enero de 1928. Año XXXII, Núm. 14 Managua, Nicaragua, p. 62.

<sup>1465</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 6.

<sup>1466</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 8.

nicaraguensi dimostrarono la loro fede diverse volte nel viaggio di Fietta, ma vi sono due episodi particolari degni di menzione. Il primo accadde durante la sua visita al Collegio “*Centro América*”, dove venne ricevuto con una piccola festa e con un simbolico motto: “*Il papato e le sue benemeritenze nella storia e nella società*”. Non fu solo questo. Fietta ricevette inoltre una piccola “*borsa di seta*” con “*la somma di 75 dollari*”, insieme alla preghiera di far pervenire quella somma “*nelle mani di Sua Santità... per un sempre maggiore sviluppo delle missioni cattoliche tra gli infedeli*”.<sup>1467</sup> I fedeli vedevano nel rappresentante del Papa una persona molto vicina al Santo Padre, al quale si poteva affidare del denaro da consegnare al Vicario di Cristo, con l'intenzione che questo ultimo lo utilizzasse per inviare missionari a evangelizzare nuove terre, un'azione che Roma chiedeva costantemente a ogni cattolico del mondo e che i nicaraguensi espletavano obbedienti.

Il secondo esempio, che testimonia la devozione per il rappresentante del Papa, avvenne nella Diocesi di Matagalpa. In quella povera diocesi era vescovo Mgr. Carrillo, il quale aveva chiesto ai fedeli di accogliere con calore e devozione l'inviato papale. I credenti accorsero in gran numero e costruirono degli archi trionfali in omaggio a Fietta. I fedeli e le autorità civili consegnarono al monsignore la chiave d'oro della città e lo dichiararono ospite di onore. Il fatto che però più colpì Fietta si tenne domenica 29 gennaio. Lo stesso inviato lo racconta dettagliatamente, perché lo emozionò in maniera speciale:

durante le prime ore del mattino due lunghe interminabili colonne di indios [sic] attendevano alle porte del palazzo vescovile: una colonna era formata dalle donne l'altra dagli uomini, molti dei quali con i loro tradizionali costumi. Questi indii [sic] accogliendo con entusiasmo

---

<sup>1467</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). F. 16.

l'invito del loro pastore erano venuti numerosissimi (per lo meno 5.000) dalle loro lontane abitazioni percorrendo alcuni persino 70 Km [sic] e più.

Agli uomini che intanto hanno riempito letteralmente il cortile, rivolgo brevi parole di circostanza ringraziandoli anche da parte del Vescovo, presente, per quanto hanno fatto in favore del Seminario ed esortandoli a continuare a sostenere per l'avvenire questa importante istituzione, unico mezzo questo per potere avere un giorno anche nelle loro lontane "cañadas" [tugurio] quella assistenza religiosa che oggi tanto scarseggia.

Imparto [sic] la Benedizione, ma tutti questi uomini non se ne ritornerebbe contenti alle loro abitazioni senza baciare l'anello del Rappresentante del Santo Padre. Sfilano quindi ad uno ad uno baciando con devozione il Sacro Anello e lasciando la loro piccola offerta per il Seminario: è una moneta; il più delle volte un centesimo, raramente 10 centesimi di dollaro, un pugno di prodotti delle loro terre; un po' di maiz, un po' di riso o di caffè: poca cosa agli occhi [sic] degli uomini ma certo molto meritoria davanti a Dio. Inoltre mi convinco praticamente che non è esagerazione quanto mi dice il Vescovo che il Seminario lo sostiene con le offerte dei suoi buoni indii [sic].

Viene quindi il [sic] turno delle donne; lo stesso entusiasmo, lo stesso spirito di fede la stessa generosità.

La sfilata incominciata di buon mattino ha termine a mezzo giorno passato, lasciando in tutti la più simpatica impressione.<sup>1468</sup>

Si è utilizzato questo brano così lungo per l'emotività espressa da Fietta. Brani di questo tenore si trovano in diversi rapporti degli internunzi, però questo particolare di Fietta risulta

---

<sup>1468</sup> ASV.SS-ANAC. 1928-1929. Fascicolo 20. Segreteria di Stato (corrispondenza ricevuta e spedita). Ff. 17-19.



molto più esplicito e commovente, a causa della devozione che risalta dal popolo che, in ogni parte del Nicaragua, esprimeva la sua fedeltà e dedizione al Papa. L'intenzione degli “*indios*” era quella di baciare l'anello di Fietta proprio perché era quello dell'inviato del Papa. Baciare quell'anello era come baciare quello del medesimo Pio XI. Questi esempi rivelano il grado della religiosità dei fedeli nicaraguensi e permettono di confermare che le intenzioni di Roma si erano compiute. Il Santo Padre era visto come la curia romana aveva auspicato, alla stregua di un santo, che mediante i suoi rappresentanti poteva donare la pace e la salute spirituale ai fedeli. I credenti dimostravano l'amore, la devozione, l'unione e il rispetto per il Papa con i loro gesti verso gli internunzi. In Nicaragua avevano preferito ricevere lui piuttosto di una celebrità come Lindbergh; in ogni luogo la folla che lo salutava era formata da migliaia di persone che gli chiedevano di portare con sé un ricordo per il Papa. Dimostravano la loro devozione con le offerte in denaro, i prodotti della terra, un qualsiasi omaggio nel suo nome.

Nel caso costaricano vi è un fatto in particolare, che riguarda la visita fatta dai fedeli della parrocchia di Naranjo, in provincia di Alajuela, all'internunzio Carlo Chiarlo nella sua residenza di San José, nel 1933. In questa occasione, si può parlare di un caso di “retroazione” su quello che era o su come era visto un inviato papale. Il settimanale cattolico “El Eco Cattolico” informò, nella sua edizione del 13 agosto 1933, che il 9 agosto un gruppo di più di 400 fedeli aveva raggiunto la casa del nunzio su diversi autobus, capeggiati dal loro parroco, padre del Olmo. Il motivo della visita era “*venir a demostrar de esa manera su adhesión inquebrantable a la augusta persona del Romano Pontífice*”. Inoltre, in quell'opportunità il popolo “*naranjeño*” avisò di aver regalato al suo parroco un viaggio di andata e ritorno nella Città Eterna, in occasione di quell'Anno Santo, il 1933. In cambio, gli

aveva chiesto di poter parlare con Pio XI per fargli presente l'amore e la vicinanza dei fedeli di Naranjo.

L'inviato papale accettò l'omaggio in nome del Santo Padre (il viaggio da Naranjo a San José di non meno di 400 fedeli, che avevano abbandonato per un giorno intero la loro vita di contadini per dimostrare la devozione all'inviato del Papa, era davvero un atto di fede nella Costa Rica dell'epoca), *“porque va dirigido a la augusta persona del Sumo Pontífice que aquí represento, que si fuera directa y exclusivamente para mi persona, no me consideraría digno de tan hermoso acto.”*<sup>1469</sup> Chiarlo confermava con questo avvenimento l'esito positivo del processo di romanizzazione dei costaricani e prendeva i *“naranjeños”* come esempio. Naranjo era una cittadina prospera che in quattro anni aveva costruito una bella chiesa grazie al forte sentimento della fede. Con il suo gesto dimostrava anche che il sentimento di fratellanza verso il Santo Padre era cresciuto grazie a *“Padre Del Olmo”*. Chiarlo menzionava che tutto quello era stato possibile grazie al suo *“entusiasmo y su adhesión al Vicario de Cristo, al Soberano Pontífice...[al qual] que habeis venido desde vuestro pueblo haciendo un sacrificio para darle este hermosísimo espectáculo y esta firme adhesión al Papa”*.<sup>1470</sup> Chiarlo terminava il suo intervento affermando che all'incontro era stato presente il prete Carlos Borge, direttore di *“El Eco Católico”*, per cui la notizia sarebbe stata pubblicata su quel giornale, cosa di cui si compiaceva il Nunzio. La rivista, diceva Chiarlo, indicava che il settimanale realizzava l'eccellente compito di entrare *“en todos los hogares, a fin de que las*

---

<sup>1469</sup> «El Eco Católico», Espléndido homenaje de los vecinos de Naranjo a Su Santidad el Papa, en la persona de su Representante”, 13 de agosto de 1933. Año 1, N° 7 San José Costa Rica, p. 110.

<sup>1470</sup> «El Eco Católico», Espléndido homenaje de los vecinos de Naranjo a Su Santidad el Papa, en la persona de su Representante”, 13 de agosto de 1933. Año 1, N° 7 San José Costa Rica, p. 111.

*buenas lecturas y la cultura católica se extiende a todos los hogares y se instruyan en la defensa de nuestra divina Religión”.*<sup>1471</sup>

I due esempi riportati dimostrano il grande attaccamento dei fedeli verso gli inviati papali. Per i nicaraguensi e i costaricani, come per gli altri popoli della regione, questi uomini erano la viva rappresentazione del Papa. Il desiderio dei credenti era quello di omaggiare l’inviato e attraverso questo atto, onorare lo stesso Santo Padre. Inoltre, la loro intenzione era quella di ottenere la benedizione e, di conseguenza, poter baciare l’anello, che rappresentava l’unione con il Vicario di Cristo. In ogni rapporto stilato dagli inviati del Sommo Pontefice, le descrizioni sul rispetto e la devozione che gli professavano i fedeli in nome del Papa erano una costante. Si può concludere che i credenti vedevano riflessa in quella figura rappresentativa lo stesso Papa.

Infine, in questo lavoro si presenta un’altra percezione che la gente aveva del rappresentante del Papa, quella di superiore dei vescovi e dei sacerdoti per essere l’inviato papale. Questa era, per esempio, la sensazione provata dai fedeli costaricani. Ogni volta che un vescovo o un sacerdote era coinvolto in un avvenimento religioso o politico e l’Ordinario non interveniva di fronte alle lamentele dei fedeli, questi comunicavano la loro discordanza al rappresentante papale. Si aspettavano che l’inviato papale facesse quello che gli era stato richiesto, anche se il suo intervento poteva intralciare il campo di azione del vescovo diocesano. Gli esempi qui analizzati portano a conoscenza alcune proteste contro il clero e i vescovi nel campo della morale e a proposito della loro posizione e partecipazione alla vita politica.

---

<sup>1471</sup> «El Eco Católico», Espléndido homenaje de los vecinos de Naranjo a Su Santidad el Papa, en la persona de su Representante”, 13 de agosto de 1933. Año 1, N° 7 San José Costa Rica, p. 112.

**Immagine # 44**

**Monsignor Carlo Chiarlo: Internunzio Apostolico di Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador e Panamá Delegato Apostolico per Guatemala tra 1932 e 1933 e Nunzio Apostolico per Costa Rica, Nicaragua e Panamá da 1933 fino a 1940**



Fonte: AHABAT, Sezione: Fotografias-Nuncios # 1534-8.

I primi due casi hanno come protagonista Mgr. Cagliero. Al delegato toccò ricevere le lamentele di diversi gruppi di abitanti di due diverse parrocchie sul mal comportamento dei sacerdoti a loro assegnati e sul disinteresse del vescovo Stork alla vicenda. I fedeli avevano già parlato con il vescovo incaricato, però non ottenendo risposta avevano deciso di esporre il problema al rappresentante del Papa, aspettandosi da lui una pronta soluzione.

Il 29 giugno 1911, un gruppo di parrocchiani di Escazú, scrisse a Mgr. Cagliero per informarlo di un problema molto serio che riguardava il loro parroco, il prete Andrés Fuentes. Il “*grupo de vecinos*” che aveva scritto la lettera indicava che Fuentes era: “*hombre inmoral*”

*y corrompido á [sic] todas luces, pues tiene la gran osadia [sic] y desfachatez de vivir públicamente con una mujer casada, hoy divorziata [sic] por la misma cosa, y que hoy esta [sic] en cinta del señor Fuentes*”, che era “*una grosería, es una blasfemia es una humillación para el pueblo de Escazú*”. Inoltre, i firmatari indicavano che, dopo aver fatto presente questa situazione per ben tre volte a Mgr. Stork, consegnandogli nell’ultima opportunità le prove dei fatti che accusavano Fuentes, Stork non prese nessuna misura. Nella loro protesta, segnalavano che il comportamento indulgente di Stork si doveva al fatto che Fuentes consegnava del denaro al vescovo perché lo mantenesse nella parrocchia di Escazú. I fedeli, nello specifico, dichiaravano che: “*El dinero Señor Cagliero tiene parte importante en este asunto, pues como dice un adjunto el Señor Fuentes le cuenta la mano [dava soldi] al Ovispo [sic], para que lo sostenga en el Curato, con grave perjuicio de esta sociedad*”. Per concludere, i firmatari indicavano a Mgr. Cagliero che a causa della cattiva condotta del prete “*hay muchos muertos que mueren sin ser bautizados, y que el templo se está cayendo a pedazos, que se pierden los ornamentos por culpa del cura y que en sí “solo desmoralización cunde hoy en este pueblo con la conducta de ese sacerdote immoral.*”<sup>1472</sup> I fedeli chiedevano una cosa semplice, che Cagliero parlasse con Stork per convincerlo a rimuovere Fuentes dalla parrocchia di Escazú.

Il secondo esempio riguarda un caso molto più complesso. Il tema, però, era sempre quello della morale del clero e della sua condotta di vita. Il 20 ottobre 1911, il signor Juan Kumpel, di Sarchí in provincia di Alajuela, scrisse una lettera a Mgr Cagliero, nella quale lo avvisava che il prete del posto, Ramón María Montoya Cantillo, aveva violentato in diverse

---

<sup>1472</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1916. Fascicolo 32. Diocesi di San Jose (Costa Rica). Ff. 27-27v.

occasioni una minorenne, Orfilia Castro Murillo, da quando aveva 12 anni e fino ai 14 anni, della seguente maniera: *“le propuso enseñándole un libro con estampas obscenas; no quiso la muchacha, pero él no la oyó, sino la cojió [sic] con violencia. Despues [sic] la amenazó, si dijese algo a su familia. Mas [sic] tarde continuó la cosa en diferentes lugares, siendo uno muy usado la Sacristía”*.<sup>1473</sup> Il mittente della lettera indicava a Cagliero che il sacerdote Montoya non era stato accusato e ancora meno condannato e continuava così con la sua vita normale grazie alla collusione di Stork, che non aveva fatto nulla per riprenderlo. Il 26 maggio 1912 lo stesso Kumpel scrisse di nuovo a Cagliero dimostrandogli tutta la sua indignazione per la nomina di Montoya all’orfanotrofio di San José, nomina ricevuta proprio da Mgr. Stork, il quale metteva in dubbio la veridicità delle accuse contro il sacerdote. Kumpel diceva di preferire rivolgersi alla *“Curia Romana”* (deve capirsi che Kumpel con il titolo di curia romana intendeva Mgr. Cagliero, Delegato Apostolico), per cercare una soluzione al problema causato da Montoya e dalla sua nomina a cappellano dell’orfanotrofio di San José.<sup>1474</sup> Non contento, Kumpel scrisse una lettera anche alla Superiore dell’orfanotrofio, Sor Gutiérrez, che inviò con copia allo stesso Cagliero e a Stork. In questa lettera, Kumpel elencava le accuse rivolte a Montoya, di avere violentato Orfilia Castro e di averla quasi fatta abortire. Kumpel scriveva che:

De todo lo que en adelante haga en este sentido el tal Montoya será moralmente responsable el Obispo, quien contra vientos y marea mantiene a ese individuo con el carácter sacerdotal, no obstante su palabra de honor empeñada en sentido contrario. Subsidiariamente responsable es el Canónigo Valenciano, quien hace unos años en Heredia se prestó a servir de (mampara) para

<sup>1473</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1916. Fascicolo 32. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 31.

<sup>1474</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1916. Fascicolo 32. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 76.

tapar los excesos de Montoya logrando callar a la familia honorable en la cual Montoya había prostituido a una señorita, dando así alas a la falta de conciencia de este sinvergüenza<sup>1475</sup>.

Infine, Kumpel scrisse una lettera aperta con l'intenzione di rendere nota la vicenda, affinché Stork si vergognasse della sua inazione. La missiva, del 20 giugno 1912, avvisava Stork che: “*ayer dio a luz con toda felicidad a un robusto niño la señorita Orfilia Castro, a los ocho meses y quince días –termino [sic] usual en los partos primerizos-*”.<sup>1476</sup> Il caso dello stupro di Montoya giunse in tribunale e il verdetto venne pubblicato sul “*Boletín Judicial*” dell’8 agosto 1913. Nel verdetto si indicava che Orfilia Castro era stata “*desflorada*” dal prete Montoya, però non mediante uno stupro e meno con violenza, come aveva indicato nella sua denuncia Kempel, ma con la condiscendenza della ragazzina. Alla fine il tribunale assolse Montoya non senza commentare che il fatto: “*puede constituir, atendiendo las condiciones especiales del ofensor y la ofendida, un hecho de grave escándalo, que envuelve un ultraje al pudor y á las buenas costumbres*”. In sintesi, il tribunale riconosceva l’offesa, ma non condannava il sacerdote: insomma, “una sentenza salomonica”. Rimaneva il fatto che il comportamento di Montoya non era proprio del clero, soprattutto considerando la posizione morale di un sacerdote. L’accusa di Kempel però cadeva perché, secondo la testimonianza della stessa Orfilia Castro, pur essendo una ragazzina all’epoca dei fatti, aveva accettato la proposta di Montoya, che ottenne il suo proposito con le “buone maniere”.<sup>1477</sup> Il caso serve per rimarcare come i fedeli vedessero nel rappresentante del Papa, la persona adatta a prendere quelle decisioni su cui il vescovo incaricato della diocesi soprassedeva.

---

<sup>1475</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1916. Fascicolo 32. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 78.

<sup>1476</sup> ASV.SS-ANAC. 1909-1916. Fascicolo 32. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 81.

<sup>1477</sup> «Boletín Judicial». San José de Costa Rica, 8 de mayo de 1912. Año XVIII, Semestre 2º, Nº 23, p. 111.

Il 18 giugno 1924, José M. León, segretario del “*Partido Reformista*”, scrisse una lettera a Mgr. Rotta, su ordine del generale Jorge Volio (ex-prete), leader del partito, nella quale denunciava gli attacchi che alcuni preti scagliavano contro i suoi simpatizzanti ed elettori. León si lamentava che ad Atenas, Piedras Negras e Desamparados, i sacerdoti usassero il pulpito non solo per fare propaganda politica, ma per attaccare volutamente Volio e il neo-presidente Jiménez, dopo il risultato delle elezioni che aveva permesso all’ex-prete Volio di ricoprire la carica di secondo vice-presidente della Repubblica. Nella stessa missiva avvisava che questi e altri sacerdoti negavano “*los santos sacramentos a los fieles que no eran de su partido, y llegado hasta el extremo de no aceptar en las regeneradoras aguas del bautismo a los inocentes niños que llevaban el nombre de un candidato perseguido por ellos; con todo y ser el nombre de un santo del Martirologio Católico Romano*”.<sup>1478</sup> Quello che più indignava i riformisti era che, a un mese della presa di possesso del potere da parte di Jiménez, la campagna elettorale era finita; ciononostante, un certo numero di sacerdoti continuava a non voler capire che i costaricani erano tornati alla loro quotidianità, come era l’abitudine in un “*pueblo pacífico que es este*” e continuava invece a comportarsi in maniera “*hostil, ofensiva; perjudicando así los intereses de las almas y la paz de la Iglesia*”.<sup>1479</sup>

Per i riformisti il problema non risiedeva esclusivamente nelle offese lanciate da questi sacerdoti, ma il fatto che il clero e il vescovo non svolgessero le loro mansioni. Il clero politicizzato e il vescovo assente, permettevano che si tollerassero vicende come quella del sacerdote di Piedras Negras, che per occuparsi di politica, trascurava il suo dovere spirituale, al punto che da “*10 años hay Junta Edificadora, y el templo sin reparaciones va a la*

<sup>1478</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). Ff. 14-15.

<sup>1479</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 15.



*destrucción, las imágenes está almacenadas en el coro, sin culto y reverencia; el cementerio y los alrededores del templo en desaseo y completo abandono: como tiene que ser, por no poder servir a dos señores: a Dios y sus intereses y al mundo en la política y sus intrigas”*.<sup>1480</sup>

Secondo i simpatizzanti di Volio, il problema del clero aveva origine nell'attitudine tollerante degli stessi vescovi del Paese, in particolare di Mgr. Castro e di Mgr. Monestel. Se il clero si comportava in quella maniera si doveva ai vescovi e citavano come esempio San Bernardo:

*“la insolencia de los clérigos se debe al abandono de los Obispos, causa negativa a la cual se puede añadir la causa positiva del mal ejemplo: como costa en este caso”*.<sup>1481</sup>

I riformisti si aspettavano un segnale dall'internunzio, una presa di posizione sul tema, che dirimesse la problematica esposta nella lettera in forma celere e diplomatica. Secondo loro, era obbligo dell'inviato papale tradurre la sua diplomazia in fatti reali: *“La diplomacia que no se traduce en algo palpablemente de beneficios nos antoja parecida a la fe sin obras que de nada sirve”*.

I riformisti intendevano con il termine diplomazia, il compito dell'Internunzio di intervenire nel campo d'azione dei vescovi, quando questi invadevano l'ambito civile e si aspettavano quindi che Rotta, come minimo, convocasse i vescovi o chiedesse esplicitamente ai preti di sospendere gli attacchi politici. Questo caso è molto particolare, anche perché Volio sapeva che poteva ottenere una risposta positiva alla sua lamentela. Monestel si era spinto molto in là; gli aveva dichiarato la guerra, soprattutto perché era un “ex-prete” e poi per la sua partecipazione in politica, arrivando al punto di minacciare di scomunica i fedeli della sua diocesi che avessero aiutato Volio. Alla fine, secondo il controllo effettuato nell'Archivio Segreto Vaticano, Volio e suoi seguaci non ricevettero una risposta diretta da Rotta. Il

---

<sup>1480</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 16.

<sup>1481</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 16.

monsignore, però, chiese in maniera generica ai vescovi di evitare, nella misura del possibile, che il clero si immischiasse in diatribe di natura politica.

L'ultimo caso riguarda invece un gruppo di cattolici che si diceva molto preoccupato per la realtà della Chiesa cattolica costaricana a causa della tacita alleanza che si era stretta tra i liberali e la gerarchia cattolica locale. Questo gruppo scrisse una lettera a Mgr. Fietta, il 30 aprile 1930, nella quale esprimeva la preoccupazione per l'unione raggiunta tra la gerarchia cattolica e i liberali, fatto che stava portando la società cattolica verso un abisso. In cambio della donazione mensile di 80.000 colones del governo e la decisione di permettere le messe e le processioni fuori dalle chiese, il clero cattolico taceva la realtà sull'educazione laica, ormai vigente dal 1884. Il gruppo denunciava che:

el liberalismo tiene en Costa Rica el MONOPOLIO DE LA ENSEÑANZA PUBLICA, desde donde rompe y desmoraliza a la juventud que se pierde lastimosamente, y al mismo tiempo estorba, restringe la enseñanza católica de los colegios particulares, mediante el mantenimiento de las inicuas leyes del 84, prácticamente aceptadas por la Iglesia en Costa Rica<sup>1482</sup>.

Tutto questo succedeva perché il clero e la gerarchia cattolica costaricana lo permetteva in cambio di un poco di denaro e di una libertà fittizia. I firmatari facevano presente a Fietta che per questa ragione avevano formato un gruppo chiamato “*Liga de Acción Social Católica de Caballeros de San José*” che aveva lo scopo di lottare per la revoca delle leggi del 1884, che restringevano l'ingresso negli ordini religiosi, ma permettevano “*a las comunidades protestantes que entran al país procedentes de los Estados Unidos*”<sup>1483</sup> con libertà di transito

<sup>1482</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 69.

<sup>1483</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 69.

e di azione nel Paese. Il gruppo comunicava all'internunzio di aver formato anche un "*partido político con el nombre de Partido Constitucional, con el fin de participar en las elecciones de diputados para llevar al Congreso elementos honrados y justicieros que hagan valer la Constitución de la república y los derechos de los católicos*".<sup>1484</sup> Avevano però trovato l'opposizione dei liberali, oltre a quella dello stesso clero e della gerarchia cattolica, nelle persone di Alejandro Porras, Elías Valenciano e Mgr. Claudio Volio, che "*por conveniencia personal se pusieron resueltamente del lado del partido del Gobierno, que tantas pruebas de su anticatolicismo ha dado, y le hicieron gran daño a la causa católica*." Chiedevano quindi a Fietta che, in veste di diplomatico, auspicasse la separazione della Chiesa dallo Stato e più precisamente che "*Preferible sería mil veces, separa la Iglesia del Estado y suprimir la subvención a cambio de la ASOLUTA LIBERTAD DE LA IGLESIA, COMO EN [sic] Chile, Brasil y Uruguay, etc*";<sup>1485</sup> Paesi questi ultimi citati dove la separazione era un fatto reale:

el catolicismo es preponderante, pujante, consiente y hace sentir su influencia en el propio Gobierno, pues allí no hay subvenciones (otorgadas por el liberalismo con los dineros del mismo pueblo) que reaten al clero y lo hagan renunciar a sus derechos, ni es la masonería la que envía los candidatos a obispos a Roma escogidos entre los peores elementos del clero para que le hagan daño a la Iglesia.<sup>1486</sup>

La proposta di questi cattolici era lecita, perché quasi ogni loro riferimento corrispondeva a verità, ma si trattava però di un progetto molto avanzato per la realtà costaricana di quel periodo. Inoltre, a Roma quell'ambiente di collaborazione non sembrava così negativo ai fini del rapporto politico-diplomatico in quegli anni 1930. È vero che nel governo era forte

<sup>1484</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 69.

<sup>1485</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 70.

<sup>1486</sup> ASV.SS-ANAC. 1923-1930 (1932). Fascicolo 34. Diocesi di San Jose (Costa Rica). F. 70.

l'ingerenza dei liberali nella decisione dei futuri vescovi, ma era pur sempre la Santa Sede ad avere in mano la decisione finale. Corrispondeva a verità che molti religiosi del clero locale vedevano con piacere la somma annuale che il governo civile versava alla Chiesa cattolica, non perché quei soldi dello Stato fossero sinonimo di benessere economico, ma perché il gesto veniva visto come un simbolo dell'unità tra le parti. Infine, la sollecitudine di questo gruppo di cattolici non poteva portare a nulla, dato che lo stesso Fietta e la Santa Sede benedivano lo stato delle cose in Costa Rica nel rapporto tra lo Stato e la Chiesa cattolica. Naturalmente, era sempre una situazione che si poteva migliorare, ma per il momento quanto accadeva in Costa Rica era molto meglio di quanto stava succedendo negli altri Paesi dell'America Centrale.

#### **4. Conclusioni**

L'intenzione della Santa Sede di trovare una sede per il suo rappresentante nella regione dell'America Centrale divenne reale solo dopo il 1850. A partire da quell'anno, si può parlare non solo di uno specifico interesse, ma di un progetto reale attraverso il quale Roma voleva stabilire i rapporti diplomatici con le cinque nazioni dell'area. I problemi da superare furono molti, principalmente incentrati sulla scarsa importanza della regione sul piano politico, economico e militare nell'ambito internazionale. Roma preferiva trattare la regione in forma generica, ritenendo che le sue peculiarità potevano essere risolte, in un primo momento, dall'inviato residente in Messico o in qualche Paese del Sudamerica. A causa della realtà politico-sociale vi erano però differenze enormi sia con il Messico che con l'America del Sud, per non parlare poi delle lacune nelle comunicazioni. Il Messico era una nazione dalle grandi dimensioni, i cui problemi politici meritavano un inviato del Papa. L'internunzio aveva sufficienti grattacapi per dedicarsi esclusivamente ai problemi del clero messicano e

ai tanti problemi che il governo civile di quel Paese aveva procurato alla gerarchia cattolica da quando aveva ottenuto l'indipendenza dalla Spagna. D'altro canto, l'America Centrale non aveva mai stabilito un rapporto forte con il Sudamerica. Ne è dimostrazione che, quando l'incaricato papale per la regione prese possesso della sua sede sudamericana, nessun governo dell'area centroamericana venne informato di quella notizia.

Fu dopo il 1870 e a causa della dichiarazione delle leggi anticlericali (origine dei veri problemi per la Chiesa cattolica centroamericana) votate in Guatemala, El Salvador, Honduras e Costa Rica, che la curia romana determinò come prioritario trovare una sede per uno dei suoi diplomatici, la cui opera gli permettesse di avvicinarsi politicamente ai regimi liberali. Dopo il 1880 fino al 1908, per la precisione, Roma cercò un avvicinamento almeno in cinque occasioni, ma per diversi motivi -la realtà sociale dell'area, la rinuncia alla carica diplomatica da parte degli incaricati della Santa Sede e principalmente per la poca sicurezza che dava la regione- i tentativi furono vani. Durante tutto questo tempo, la Santa Sede si mantenne al corrente dei fatti, chiedendo costantemente informazioni ai vescovi dell'area, specialmente a Mgr. Thiel che dopo il 1886, non fu più espulso dal Costa Rica, Paese dove poteva lavorare in relativa pace. Thiel mantenne sempre informata Roma sulla realtà locale e dimostrò, attraverso le sue missive, che la nazione che dava più garanzie a un rappresentante papale era proprio il Costa Rica.

Dopo altri tentativi, nel 1908 il governo costaricano confermò la sua disponibilità a ricevere un rappresentante pontificio. Da lui, ci si aspettava non solo che svolgesse incarichi religiosi, ma che possedesse anche una carica diplomatica per rafforzare il rapporto tra questa nazione e la Santa Sede. Quell'anno venne finalmente inaugurata la Delegazione Apostolica per l'America Centrale, con il primo delegato Mgr. Giovanni Cagliero. Tra i lavori da

svolgere nel campo politico, Cagliero doveva procedere a far riconoscere la propria carica a tutti i governi delle repubbliche dell'area. Non solo in Costa Rica, Paese che lo aveva accettato dal momento che aveva destinato San José a sede della rappresentanza pontificia, ma anche in Nicaragua e Honduras, dove in effetti venne riconosciuto e in Guatemala ed El Salvador, dove invece non venne mai riconosciuto come inviato diplomatico della Santa Sede. Anche così, Cagliero ottenne il permesso di visitare questi due Paesi, in maniera che potesse controllarne la realtà religiosa e politica. Nel campo religioso, il primo compito che realizzò effettivamente Mgr. Cagliero fu quello di informare la curia romana mediante periodici rapporti molto dettagliati sulla realtà della zona. Successivamente, si dedicò al progetto della creazione di una Provincia ecclesiastica in ogni Paese della regione. Le province vennero formate in Nicaragua, El Salvador e Honduras.

Dopo Cagliero giunsero i monsignori Marengo, Rotta, Fietta e Chiarlo (negli anni compresi tra il 1917 e il 1936), tutti con compiti generali e specifici. Nel primo caso si trattava di far crescere il rapporto diplomatico tra Roma e i Paesi della zona e, in effetti, nel 1933, Roma possedeva un inviato papale riconosciuto in tutte le nazioni dell'istmo. Tra i compiti specifici, invece, vi era la mansione di mantenere una comunicazione costante tra il Centroamerica e la Santa Sede, in maniera che la curia papale fosse informata di ogni avvenimento politico, militare, economico, sociale e ovviamente religioso dell'area. Come si è visto, nel campo non religioso, i dossier erano costanti e molto dettagliati, e riguardavano ogni tipo di informazione: le elezioni presidenziali, i loro risultati, le problematiche ed i motivi di tensione tra i Paesi, perfino la visita del presidente degli Stati Uniti. Dal punto di vista religioso il lavoro era molto più complesso e specializzato, perché gli inviati, non solo dovevano redigere dei rapporti sulla realtà nazionale di ogni clero, ma dovevano inviare delle

proposte di soluzione ai problemi che potevano presentarsi. Quei rapporti informavano anche sulla morale e sulla religiosità del popolo e del clero oltre a fornire anche un'analisi del lavoro svolto dai vescovi. I rapporti indicavano, inoltre, le possibili misure che Roma doveva prendere su determinate problematiche come, per esempio, il tema della formazione delle province ecclesiastiche o il permesso di insediamento degli ordini religiosi in quei Paesi dove era carente la presenza di sacerdoti secolari.

Il lavoro nel campo religioso, che qualcuno potrebbe pensare di facile risoluzione, perché si trattava di far rispettare le disposizioni di Roma, risultava invece difficoltoso. Ne è dimostrazione la formazione della Provincia Ecclesiastica del Costa Rica. Mgr. Marengo dovette convincere non solo le autorità dello Stato sull'utilità della divisione, ma dovette anche scontrarsi con le ambizioni di almeno due vescovi che la pensavano in maniera diametralmente opposta e che si giudicavano degni di portare la mitra delle nuove sedi vescovili. Il lavoro che dovevano svolgere gli inviati di Roma non era semplice, ma bensì era solcato da scontri e disaccordi. Non si trattava solo di confrontarsi con le politiche liberali dei governi, ma di dirigere il clero e l'episcopato che a volte non si volevano adattare alle disposizioni di Roma, e rifiutavano di attenersi a ciò che la norma, per morale, fede e religiosità, dettava.

Infine, all'infuori dei compiti diplomatici e religiosi, gli inviati papali erano un punto di riferimento per la società. I fedeli vedevano in ogni inviato papale la stessa persona del Papa. A lui era stata consegnata dal Vescovo di Roma la delega del potere nella stessa maniera in cui Gesù aveva inviato San Pietro a percorrere il mondo per migliorare la vita terrena e spirituale dei fedeli. I credenti vedevano in lui un uomo speciale, diverso, che nella sua veste di inviato di Roma era il superiore di ogni religioso presente nella regione. Per questo motivo

i fedeli gli si rivolgevano come istanza superiore, per risolvere quelle problematiche che riguardavano quei sacerdoti che per l'inazione del vescovo continuavano a provocare scandali o controversie. L'inviato del Papa era visto non solo come il leader del clero, ma veniva considerato come il Pontefice, al punto che i fedeli gli si avvicinavano con l'idea di essere in presenza del Papa stesso. Il processo di romanizzazione aveva dato i suoi frutti: la maggioranza della popolazione centroamericana vedeva l'inviato come un santo, un protettore e un padre comune che cercava il bene di tutti. Per questo motivo l'inviato di Roma era ovunque accolto con ricevimenti grandiosi: celebrandolo, si celebrava colui che rappresentava, il Papa, il successore di San Pietro, il Vicario di Cristo in terra.



## **IX Capitolo: Conclusioni Generali**

Come si è spiegato nella parte della introduzione dedicata alla metodologia, questo testo fu diviso in tre parti. La prima è solo di carattere generale, priva di una profonda consultazione a livello di fonti archivistiche. Il suo scopo è quello di presentare e comprendere la realtà internazionale della Chiesa cattolica nel periodo 1870-1936 oltre a ricostruire nello stesso arco cronologico lo sviluppo economico, politico e sociale del Paese e la genesi del rapporto tra Santa Sede e Costa Rica, avvenuto nel periodo 1850-1870. Per questa ragione, in questa sezione dedicata a tracciare le conclusioni finali non si parlerà dei tre primi capitoli perché rappresentano le premesse e non il centro della ricerca

La seconda e la terza sezione del lavoro sono state divise secondo i temi da analizzare in ordine alle questioni generali del rapporto Stato-Chiesa e la romanizzazione. Per questo ogni sezione spiega in apertura il significato dei termini cui si fa riferimento, come laicità, libertà oppure tolleranza religiosa e romanizzazione. Ad esempio, la seconda parte, che va dal IV al VI capitolo, presenta fatti che interessano i concetti di laicizzazione tolleranza o libertà religiosa nell'intento di mostrare come, mediante lo stretto rapporto tra le autorità della Chiesa cattolica nel Paese, la Santa Sede e il governo costaricano, non si registrò mai il fenomeno di secolarizzazione della società e un processo di laicizzazione dello Stato. Come si spiega questo fenomeno, se durante il periodo di studio chi governò il Paese era palesemente liberale e in odore di massoneria e di positivismo, apparteneva cioè a quelle correnti del mondo moderno che vedevano la Chiesa cattolica come una nemica?

Per parlare di secolarizzazione di una società occorre che si verifichi un cambio nella mentalità delle persone. La società civile, così come i dirigenti politici del Paese dovevano

operare per riuscire a trasferire la sfera religiosa dall'ambito pubblico a quello privato,<sup>1487</sup> cosa che in Costa Rica non accadde mai. Uno stato laico senza religione non era possibile in Costa Rica. Innanzitutto, perché tutte le Costituzioni politiche ratificate nel Paese nel periodo di studio (quelle del 1871, del 1917 e il ritorno a quella del 1871) non escludono mai Dio e l'ambito religioso-cattolico dal quadro costituzionale, ritenendoli elementi fondamentali dello Stato costaricano. Lo Stato era cattolico, ma tollerava altri culti purché non andassero contro la morale pubblica. Questa tolleranza arrivò al Paese grazie ai rapporti economici che la classe dirigente manteneva con stranieri di nazionalità tedesca, inglese, francese e statunitense per la vendita del caffè e per la costruzione della ferrovia. Non rappresentava però un punto fondamentale nel suo piano di governo, visto che la libertà religiosa non venne mai dichiarata esplicitamente: la tolleranza, secondo la logica esposta da Castro Madriz, equivaleva alla libertà religiosa. La Costituzione obbligava al giuramento gli impiegati statali: nel testo del giuramento si ricordava la protezione e la sorveglianza del Dio cristiano-cattolico. Allo stesso modo, la costituzione liberale del 1871, chiedeva ai vescovi e ai preti un giuramento in veste di “impiegati” statali prima di prendere possesso della diocesi oppure di una parrocchia. Il giuramento ricordava che Dio e le leggi del Paese richiedevano il buon comportamento e il compimento delle funzioni del nuovo vescovo e del nuovo parroco, che erano chiamati a curare non solo le anime dei fedeli, ma anche provvedere ai benefici ecclesiastici e tutelare gli interessi della nazione. Senza dubbio e sulla base di questi esempi, la élite liberale costaricana era, si può dire “molto cattolica”, o almeno molto permissiva nei confronti dei cattolici, se si fa un paragone con i liberali messicani oppure guatemaltechi.

---

<sup>1487</sup> F. MALLIMACI, *Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina*. In: J.P Bastian, (coord.) *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México 2004, p. 22.

L'intreccio tra Stato e Chiesa in Costa Rica era stabilito non solo nella Costituzione Politica, ma anche dal Concordato firmato dopo il 1852. I legami tra le due istituzioni permisero che per la scelta del secondo vescovo di San José (e anche per le due successive volte, come si è visto nei casi di Stork e Castro) i governanti riuscissero far prevalere un loro candidato, non necessariamente adeguato all'incarico secondo i requisiti dettati da Roma. Gli avvenimenti del periodo 1871-1880 (la nomina di Isidro Cabezas, il rifiuto di Domingo Rivas come candidato alla mitra, la crescita del numero di canonici pagati dal governo, che mirava al controllo del capitolo della Cattedrale), sono esempi chiari e inequivocabili del vincolo che legava ambito politico e religioso nella Costa Rica liberale, un argomento che finora nessuno aveva affrontato direttamente. Esistono, infatti, lavori che hanno affrontato l'argomento, ma lo hanno trattato solo in maniera parziale, come gli scritti di Sanabria, Solano, Picado e Vargas. Per i liberali costaricani la Chiesa cattolica e le sue autorità dovevano rimanere nella loro sfera d'influenza, ragion per cui la persona designata a guidarla doveva essere una persona a loro vicina che non contestasse le loro idee politiche, economiche e sociali. Da qui, la stretta relazione che i governi costaricani mantenevano con la Chiesa cattolica.

L'espulsione di Thiel nel 1884 e le leggi decretate nel periodo 1884-1886, non sono indizi sufficienti per dimostrare l'esistenza di un vero interesse alla secolarizzazione del Paese, o di una volontà tesa a trasformare in laico lo Stato costaricano. Non era in gioco nemmeno l'influenza o la preponderanza della dirigenza cattolica nella società del Paese. Lo chiarisce l'influsso del liberalismo guatemalteco che, insieme alla massoneria e al discorso positivista, non manifesta un vero interesse per una separazione tra le istituzioni. Durante i quasi due anni che Thiel fu costretto a passare in esilio, il governo non dichiarò mai una separazione di

fatto con la Chiesa cattolica, al punto che mantenne nello scenario pubblico-politico la dimensione religiosa, che inevitabilmente prendeva la forma del cattolicesimo. Anzi, dopo l'espulsione del vescovo cercò la legittimazione di quella parte del clero che aveva preso posizione a favore dei suoi esponenti. Poi, come le fonti vaticane dimostrano, i governanti si erano rivolti a Roma lamentandosi del comportamento del vescovo e chiedendone la sostituzione senza però chiedere mai a Roma una separazione formale e reale tra Stato e Chiesa. Le leggi "anticlericali" del 1884-1886 ebbero come esito una nuova forma di accordo tra le parti e non una loro separazione. Thiel, infatti, fu libero di rientrare nel Paese, dove poté permettersi di tornare alla vita pubblica e di dare la sua adesione politica all'unico candidato presidenziale, Bernardo Soto. Chiesa e governo trovavano sempre, insomma, la maniera di intendersi. Ne è un altro esempio la vicenda dell'educazione religiosa. Dopo il periodo 1886-1890-1892, si stabilì che il sabato sarebbe stato il giorno in cui gli alunni delle scuole primarie avrebbero ricevuto le lezioni di educazione religiosa e di storia sacra. A queste lezioni potevano partecipare i bambini i cui genitori o tutori ritenessero opportuno l'apprendimento di queste materie. Il governo adottò quindi una decisione "salomonica", lasciando alla gerarchia cattolica il compito di promuovere la partecipazione dei bambini a queste lezioni, e non come se fosse un obbligo statale. Questa decisione permetteva alle autorità cattoliche di utilizzare i propri meccanismi formali e informali per spiegare ai genitori l'"importanza" di partecipare alle lezioni di religione, per il bene dell'anima e del corpo.

Questa situazione di scontro-confronto tra lo Stato costaricano e le autorità cattoliche del Paese si spiega anche con la mancanza di un partito conservatore che appoggiasse il cattolicesimo e si mettesse in antitesi con quello liberale, come accadde in altre parti

dell'America Latina. Questa caratteristica fu palese quando si ebbe la certezza che il vertice cattolico e il clero appoggiavano il nuovo ordine economico e politico stabilito dal liberalismo. Il clero e la sua gerarchia difendevano e promuovevano l'educazione, l'economia agro-esportatrice e, inoltre, davano impulso alle nuove tecnologie, come il telegrafo e la ferrovia. Thiel, Stork, Castro, Monestel e perfino Blessing, non si presentarono mai come veri avversari dell'ordine liberale, anzi, ognuno di loro, lo difese e fu in definitiva parte di questo ambiente politico-sociale liberale, legittimandolo di conseguenza. Thiel creò un partito politico per competere nell'ambiente politico liberale. Anche se è certo che scrisse una Lettera Pastorale nella quale affrontava i problemi sociali del momento (Justo Salario, 1893), questo documento rispose più a una strategia politica di creare un beneficio per il proprio partito, visto che un testo non poteva cambiare la realtà socio-economica del Paese. Ne è un chiaro esempio il fatto che Thiel e il suo partito, nonostante avessero vinto le elezioni, accettarono la frode ordita da Yglesias Castro e i suoi sostenitori perché questi diventasse presidente del Paese. La situazione venne risolta da un accordo politico, con la condizione che il governo concedesse alla Chiesa la libertà sufficiente per poter sviluppare un ruolo attivo nella società. L'autorità politica mantenne la parola e Thiel si astenne dal fare "propaganda negativa" al governo costaricano; al contrario, collaborò con il governo, partecipando a iniziative comuni, ad esempio inviando sacerdoti ai confini del Paese con Colombia e Nicaragua o partecipando alle Esposizioni Universale, presentando il Costa Rica come un Paese modello politico-economico nella regione.<sup>1488</sup> Il comportamento di Thiel e di tutto il clero è comprensibile se si considera il clima di libertà ottenuto dalla Chiesa grazie

---

<sup>1488</sup> «El Eco Católico» "Costa Rica en la Exposición Mundial de Chicago", 9 de setiembre de 1893. Año VI, N° 292 San José Costa Rica, pp. 310-311, en E. GÓLCHER, *Imperios y Feria Mundiales: La época liberal*, «Anuario de Estudios Centroamericanos», Universidad de Costa Rica, 24 (1-2): 75-94, 1998, pp. 83, 84 e 87.

alla collaborazione con lo Stato. Lo stesso clero, quindi, creò una propria visione del rapporto tra lo Stato e la Chiesa. La libertà permetteva la partecipazione politica del clero e quindi la garanzia di ottenere i mezzi per poter svolgere il ministero apostolico.

Sia il governo che il clero non dimostrarono mai un vero interesse a un allontanamento reciproco. Da Llorente nel 1851, fino all'ultimo dei sacerdoti nel 1936, la posizione della gerarchia e della maggioranza del clero cattolico in Costa Rica fu quella di cercare un coinvolgimento nell'ambito politico. Questo percorso avvenne in mille maniere differenti, come si è visto in questo lavoro. Le strategie furono diverse tra loro: dalle parentele o amicizie con i governanti (un fatto molto comune, ripetuto durante tutto il periodo di studio, da Francisco Calvo a Claudio Maria Volio), alla creazione di un partito politico e alla diretta partecipazione dei sacerdoti nei partiti di stampo liberale. I vescovi che si insediarono nel Paese successivamente al 1886 (cominciando da Thiel, dopo il suo esilio) capirono che dovevano mantenersi un poco isolati dalla sfera pubblica, per cui suggerivano al clero di essere prudente in questo campo, sebbene si trattasse di un'operazione quasi impossibile nella realtà costaricana. Questa linea combinava le intenzioni del clero per un coinvolgimento in politica, alle necessità dei politici che, consapevoli del potere del clero nella società, cercavano di orientarne le posizioni per ottenere più legittimazione e sostegno popolare al loro operato. Questa unità di intenti si esplicò in diverse maniere; in un primo momento, mediante la partecipazione del clero stesso nei partiti politici e quindi nell'individuare un nemico comune, come fu ad un certo momento il comunismo. I liberali permisero che il clero partecipasse in politica. Le loro lamentele non si riferivano alla presenza clericale in questo ambito, ma piuttosto erano dovute al fatto che i sacerdoti non dessero un esplicito appoggio al loro partito o non seguissero alla lettera le direttive da loro indicate. I liberali credevano

quindi nella partecipazione politica dei sacerdoti, ma a condizione che fossero al loro fianco nel raggiungimento di un obiettivo, come avvenne successivamente al 1930. In questo decennio, il clero e i liberali fecero fronte comune per arginare il comunismo e il socialismo, dottrine da poco tempo introdotte in Costa Rica e che portarono alla fondazione del Partito Socialista e del Partito Comunista. In tutto questo non c'è nulla di strano. Anche nei governi precedenti sia che si trattasse di un governo eletto “democraticamente” o che fosse il risultato di una frode o di un colpo di Stato, la presenza cattolica era ricercata e approvata: o attraverso sacerdoti eletti deputati o attraverso il tentativo di ottenere l'appoggio del clero ai propri rappresentanti.

Questo comportamento trova una spiegazione nel fatto che la gerarchia cattolica costaricana fu costantemente, insieme ai governi liberali, un protagonista di primo ordine nella creazione e costruzione dello Stato-Nazionale costaricano. Le autorità religiose del Paese e la maggioranza dei preti assecondarono sempre l'idea che il Costa Rica era governato democraticamente, che i suoi governanti erano i migliori della regione centroamericana e che i suoi abitanti erano di indole pacifica, di razza bianca, lavoratori e in un momento determinato anche anti-comunisti. Lo Stato ripagava il sostegno cattolico con un appoggio politico, economico e sociale alla Chiesa. Il legame di complicità tra le due istituzioni rendeva quindi impossibile avviare un processo di secolarizzazione e di una laicizzazione delle istituzioni del Paese perché né il governo né la gerarchia cattolica costaricana lo avrebbero appoggiato. Di fronte a questa situazione, Roma prese una posizione molto saggia. Dalla Santa Sede, e più precisamente dopo l'arrivo al soglio petrino di Leone XIII, vennero inviate in Costa Rica normative che invitavano il clero locale ad avere un rapporto il più cordiale possibile con il governo, pur senza dimenticare quanto già affermato sul liberalismo,

la massoneria e gli altri figli della modernità. I vescovi che guidavano i sacerdoti e i fedeli del Costa Rica capirono le indicazioni della curia papale e diedero quindi avvio al processo di romanizzazione. Questa conclusione è molto importante, perché risponde alla maggioranza delle domande poste nel lavoro: Roma legittimò il rapporto tra i liberali costaricani e la gerarchia cattolica del Paese. Dunque, in questo caso particolare, i liberali assunsero una posizione di riguardo verso la Chiesa, lasciandola lavorare in pace, a condizione che non sorgessero, all'interno della stessa Chiesa, voci di opposizione. Questa situazione si verificò nel caso dei sacerdoti che condannarono le leggi del 1884 oppure durante i governi di Rafael Yglesias Castro, quando le autorità politiche dovettero reprimere i preti che si trovavano “in rivolta”. Roma approfittò della situazione costaricana e della relativa condizione di libertà in cui viveva il suo clero per indicare ai vescovi nel Paese di lavorare per la realizzazione di un progetto superiore. Questo progetto, che la Santa Sede voleva consolidare, era la romanizzazione del clero e dei fedeli, oltre al mantenimento di un buon rapporto con lo Stato.

La terza parte della ricerca, composta dai capitoli VII e VIII, si concentra sul concetto di romanizzazione. In questi capitoli si affronta il processo di romanizzazione del clero e del popolo costaricano, oltre a illustrare l'arrivo del rappresentante del Papa in queste terre, avvenimento reso possibile grazie alla libertà vigente in Costa Rica. Mgr. Thiel sapeva a cosa poteva condurre un liberalismo molto forte al potere, avendo vissuto di persona processi simili nella sua natale Germania con la Kulturkampf di Otto Von Bismarck, nella Francia del decennio del 1870 e nell'Ecuador del 1877. In questo Paese fu testimone dell'assassinio dell'arcivescovo Ignacio Checa, una aggressione violenta contro la Chiesa cattolica provocata da proseliti del liberalismo. In base alla sua esperienza, Thiel preferì non attendere oltre e



dare inizio al processo di romanizzazione in Costa Rica. In un primo momento cercò di sistemare la diocesi mediante il Sinodo del 1881 poi, mediante la creazione delle conferenze del clero da tenersi in ogni vicaria foranea, si impegnò a educare i sacerdoti attraverso corsi di teologia e di morale. Infine, creò una rivista volta all'educazione e alla comunicazione con il clero chiamata “El Mensajero del Clero” e un giornale per i fedeli, “El Eco Católico”. Il lavoro di Thiel non finì qui. Il vescovo propiziò l’invio di seminaristi e sacerdoti a Roma affinché studiassero nella Gregoriana, grazie all’esistenza del Collegio Pio Latinoamericano. Parallelamente, cominciò a pubblicare in maniera sistematica ogni documento di un certo rilievo proveniente dalla curia romana, in special modo le encicliche papali; senza dimenticare di emanare suoi documenti, che favorivano il processo di romanizzazione. Infatti vi parlava dell’importanza che aveva per il clero e per i fedeli trovarsi sotto la guida e la direzione del Sommo Pontefice, unico capo visibile all’interno della Chiesa Cattolica grazie alla delega del potere conferito dallo stesso Gesù Cristo a San Pietro e da lui ai suoi successori.

Il processo di romanizzazione del clero e dei fedeli in Costa Rica ebbe un esito clamoroso. La grande maggioranza dei seminaristi e preti che andò a studiare a Roma, al ritorno in patria ottenne posti importanti nelle diocesi di San José e di Alajuela. Questi sacerdoti divennero direttori dei giornali cattolici, parroci delle principali parrocchie, membri influenti del capitolo della cattedrale di San José. Alcuni furono collaboratori molto vicini ai vescovi e addirittura alcuni diventarono vescovi a loro volta, come nei casi di Castro, Monestel, Sanabria e Rodríguez che si impegnarono a rafforzare la presenza di Roma in Costa Rica, mediante la realizzazione di sinodi e con il Congresso Eucaristico del 1913.

I vescovi successivi a Thiel continuarono la sua opera. Ognuno lo fece alla propria maniera, ma mantenendo l'abitudine di inviare i sacerdoti a studiare a Roma sotto l'“auspicio” del Santo Padre, perché quest'ultimo era il detentore del potere di governo della Chiesa cattolica e portatore dell'eredità apostolica. L'unità con il Vescovo di Roma era un punto fondamentale del clero locale, non solo perché il Papa aveva il potere di dare e togliere l'autorità a vescovi e preti, ma perché questa unità era ormai diventato un elemento costitutivo dell'ortodossia cattolica e quindi era un aspetto fondamentale della credenza necessaria per raggiungere la salvezza. Questo argomento fu molto utilizzato dalla gerarchia cattolica costaricana e influì notevolmente sia sul clero che sui fedeli. I diversi vescovi del Costa Rica rafforzarono il sistema delle devozioni, che era sorto per creare un vincolo tra il Papa e i credenti. Thiel, Stork e Monestel, per esempio, incrementarono la devozione al Sacro Cuore nelle diocesi, consacrando il Paese, i porti, le parrocchie e le diocesi. Da parte sua Mgr. Castro consacrò l'arcidiocesi di San José al Sacro Cuore nell'anno del centenario dell'indipendenza del Costa Rica dalla Spagna, un anno che aveva un elevato valore simbolico nella storia patria costaricana; successivamente fece costruire, con la collaborazione dei fedeli e del governo un monumento a Cristo Re, per dimostrare il potere di Cristo nel mondo e l'intenzione di consolidare e diffondere la teologia politica del regno sociale di Cristo, argomento proposto da Roma e molto rilevante per papa Pio XI.

Anche la romanizzazione del popolo fu un successo. A cominciare dal 1880, i costaricani cominciarono a sentire il Papa più vicino. Crebbe, infatti, la devozione verso la sua persona e si moltiplicarono le iniziative di appoggio a Roma. I credenti parteciparono con entusiasmo all'obolo di San Pietro e alla costruzione della casa che avrebbe dovuto ospitare il suo inviato. Acquisitarono valore, nel mondo cattolico costaricano, le feste liturgiche vincolate al

Pontefice, come le feste dei santi Pietro e Paolo, di San Giuseppe, dell'Immacolata Concezione, del Santissimo Sacramento, del Sacro Cuore di Gesù e Cristo Re. Come si constata il successo del processo di romanizzazione? Come si accerta che i fedeli vedevano nel Papa un padre comune e misericordioso che si augurava il bene del popolo e che, attraverso le opere di religione, li incamminava verso la salvezza?

I fedeli dimostrarono in maniere diverse il loro avvicinamento alle devozioni proposte dalla curia papale. Le più significative furono quelle vincolate al Sacro Cuore e a Cristo Re. La gente si affezionò particolarmente al Sacro Cuore, attraverso l'intronizzazione dell'immagine di questa devozione che divenne comune nelle case dei cattolici e perfino negli edifici del governo. Il Comune di Heredia giunse a dichiarare proprio protettore il Sacro Cuore. Le persone comuni, oltre a fomentare l'intronizzazione dell'immagine sacra nelle loro case, battezzavano i loro figli assegnando loro il nome del Cuore di Gesù (per esempio, "Fernando del Corazón de Jesús"), nella prospettiva di ottenere una protezione divina contro i mali in particolare quelli del mondo moderno a chi portava questo nome. La devozione di Cristo Re non venne considerata da un punto di vista politico come suggerito da Roma, ma venne giudicata come una devozione papale, che il popolo professava fiducioso di trovarvi una via per la salvezza eterna. La popolarità di questa devozione portò alla costruzione del Monumento a Cristo Re nel 1932, sulla montagna di Ochomogo. L'omaggio a Cristo venne edificato con la collaborazione di tutti, del clero, del governo che donò una parte del terreno e dei fedeli che finanziarono la sua costruzione con generose offerte. Il giorno della sua inaugurazione il governo liberale del Paese e le autorità cattoliche dimostrarono ancora una volta la solidità del loro legame, davanti a una folla di fedeli in festa e al Presidente del

Congresso Nazionale, Arturo Volio. Si trattò di una giornata di festa, di unità e di fede di tutti i costaricani.

Il successo della romanizzazione dei fedeli si esprime anche con le manifestazioni di giubilo con le quali vennero ricevuti i rappresentanti papali che arrivarono in Costa Rica dal 1908 in poi. Senza dubbio questo fu il fatto più importante nel processo di romanizzazione del popolo costaricano, perché dimostrò all'inviato pontificio l'efficacia di quanto il Papa stava chiedendo ai costaricani. I "ticos" dimostrarono la loro devozione, rispetto, fiducia e amore al Santo Padre mediante il rapporto che instaurarono con i suoi rappresentanti, giudicati come gli inviati del Signore, portatori di un messaggio di pace, ma soprattutto ambasciatori in toto dei poteri del Papa, in special modo latori della benedizione apostolica e dell'indulgenza papale. Ogni fedele, non solo in Costa Rica, come si è dimostrato nelle pagine precedenti, ma anche per gli altri Paesi della regione, si aspettava di ottenere la benedizione apostolica che l'internunzio poteva assegnare grazie alla delega conferitagli. Per poter capire come funzionava tale delega si doveva assimilare prima il processo di romanizzazione. Era solo grazie al legame con il Santo Padre e alla sua delega di potere che si poteva comprendere il motivo del perché la gente si aspettava la benedizione del suo inviato. Il desiderio dei fedeli si spiega solo con il fenomeno dell'interiorizzazione della centralità della figura del Papa nel cattolicesimo contemporaneo. Una volta assimilato il messaggio che il Santo Padre voleva il bene di tutti, come capo e guida tangibile della Chiesa, la benedizione diventava sostegno e consolazione del popolo che gli era stato affidato attraverso Pietro e, tramite lui, da Cristo.

Il ruolo politico-religioso giocato dagli inviati di Roma alla internunziatura creata in Costa Rica nel 1908, rispose non solo agli interessi del governo costaricano, ma anche alle

intenzioni della Santa Sede di creare in questo Paese una sede diplomatica attraverso la quale ottenere una migliore informazione su quanto succedeva nella regione centroamericana. Roma era consapevole dei problemi inerenti l'America Centrale: governi liberali in antagonismo con la Chiesa; l'influsso del pensiero positivista, razionalista ateo e massonico nei politici; espulsioni costanti di vescovi e ordini religiosi; un'insufficiente educazione teologica e morale del clero; una situazione simile anche tra i fedeli; l'influenza determinante degli Stati Uniti (la paura di Roma era che i protestanti aumentassero la loro presenza nella regione, imponendosi come religione dominante). In questo panorama, l'interesse della Santa Sede era quello di dimostrare il ruolo che poteva ancora giocare la curia romana nelle relazioni diplomatiche tra i Paesi della zona. Roma cercò quindi, a partire dal 1880, di trovare una sede idonea e la persona giusta per inaugurare la delegazione apostolica nell'istmo centroamericano.

Nel 1908, e dopo aver valutato l'ambiente e il panorama politico-sociale, economico e diplomatico, Pio X scelse il Costa Rica come sede del rappresentante papale. I primi a giungere in America Centrale furono i monsignori Cagliero, Marengo, Rotta, Fietta e Chiarlo, a cui vennero dati sia compiti generali che speciali. A tutti fu consigliato di rafforzare il dialogo e la comunione dell'episcopato centroamericano con il Papa. A loro si chiese anche di sollecitare i vescovi ad inviare preti a completare i loro studi a Roma e di convincerli, mediante il loro esempio, a diffondere le nuove devozioni promosse dalla Santa Sede tra i cattolici. Nel campo diplomatico gli inviati papali si distingueranno nel creare l'ambiente idoneo per avviare relazioni con le sei nazioni dell'area, specialmente con il Guatemala, dove i liberali avevano tolto quasi completamente potere e voce alle autorità ecclesiali e al clero cattolico. Inoltre, avrebbero dovuto mantenere una costante e fluida comunicazione con la

Santa Sede, attraverso relazioni molto dettagliate sulla realtà religiosa, morale, economica, politica, militare, sociale e anche culturale di ogni Paese dell'Istmo. Il risultato fu oggettivamente positivo, visto che nel periodo che va da Cagliero, arrivato nel 1908 con le sole credenziali per il Costa Rica, al 1936, anno di conclusione del presente lavoro, nella regione si trovavano due nunzi papali uno con giurisdizione per Costa Rica, Nicaragua e Panama e l'altro per Guatemala, El Salvador e Honduras.

Il successo degli inviati papali nella regione non si può misurare solo dal numero di nunziature presenti nel 1936. L'affermazione va ricercata soprattutto nei lavori svolti e nelle relazioni attivate nella regione. Fu grazie ai legami creati dalla Santa Sede nella regione centroamericana per mezzo dei suoi rappresentanti, che la curia romana poté conseguire due dei principali scopi che si era posta nell'inviare in queste terre i suoi rappresentanti. Il primo mirava a conoscere gli aspetti essenziali della situazione religiosa, politica, economica, sociale e culturale della regione, e il secondo a condurre a termine progetti prettamente religiosi, come era la creazione di province ecclesiastiche in ogni Paese dell'area. Grazie ai rapporti inviati in maniera costante dagli inviati papali, Roma poté conoscere la realtà di ogni Nazione della zona. Sul Guatemala vennero confermate le notizie preoccupanti dell'egemonia liberale che mal tollerava la Chiesa cattolica. Questa, per evitare costrizioni, nascose per anni la creazione della Provincia Ecclesiastica del Guatemala, nel timore della reazione che poteva produrre nel governo guatemalteco. Le relazioni inviate dai rappresentanti papali divennero anche un documento fondamentale per comprendere la realtà morale di ogni paese. In Honduras e in Nicaragua, venne alla luce una situazione penosa. I rapporti indicavano infatti che il 50% della popolazione era costituito da figli illegittimi -nati fuori dal matrimonio- e che la ubriachezza era un problema così serio al punto

da interessare non solo le persone comuni, ma lo stesso clero. Inoltre, grazie a questi resoconti, la Santa Sede poté capire perché in Nicaragua era meglio mantenere i sacerdoti a vivere con le loro famiglie piuttosto che in solitudine, una sorta di misura preventiva per evitare guai peggiori. Roma veniva anche a conoscenza della realtà politico-economica dei paesi centroamericani. Grande interesse suscitò il viaggio del presidente eletto degli Stati Uniti, Howard Hoover, venuto nella regione per ribadire gli interessi locali statunitensi, oltre a voler controllare di persona la possibilità di costruire una base militare nel Golfo di Fonseca, luogo strategico che definisce i confini geografici tra Nicaragua-Honduras-El Salvador. La visita di Hoover in Costa Rica viene presentata all'interno di una relazione che tocca ogni aspetto politico, sociale ed economico del Paese. A livello descrittivo, il rappresentante papale si sofferma sui problemi causati al governo costaricano dall'arrivo di Hoover nella capitale, San José. Le manifestazioni della “sinistra” costaricana contro il presidente statunitense, provocate da agenti messicani (secondo le parole dell'Internunzio), il tema Sandino che infervorava il vicino Nicaragua e il trattamento subito dai lavoratori della UFCo nei Caraibi costaricani sono i temi principali del resoconto.

Parte importante dell'esito positivo raggiunto da parte dell'Internunziatura nella regione fu dovuto al successo ottenuto nella creazione delle diverse provincie ecclesiastiche. Roma aveva il potere di creare in maniera diretta le nuove arcidiocesi e le diocesi suffragane, ma la presenza di inviati nella regione agevolò il compito, sia per determinare la divisione territoriale sia per la scelta dei sacerdoti da destinare alle nuove sedi vescovili. Senza dimenticare, come nel caso del Costa Rica, che il lavoro dell'internunzio doveva portare attenzione a non alterare l'ambiente locale. Durante il processo di creazione di una nuova provincia ecclesiastica, erano molte le istituzioni e le persone ad essere coinvolte, dal governo

ai futuri vescovi, dal clero nazionale e alla Santa Sede. L'esempio della creazione della provincia ecclesiastica del Costa Rica fu una lampante dimostrazione del panorama a cui doveva fare fronte un inviato papale; non si trattava solamente di arrivare e mettere in esecuzione le indicazioni della Santa Sede, ma di compiacere nella misura del possibile le autorità civili, oltre ad agire con diplomazia tra i governanti, il clero e i fedeli per verificare quale fosse il candidato più popolare. In questo contesto, risaltò il caso di Antonio Monestel, giudicato da Roma la persona idonea per guidare la sede vescovile di San José, ma ritenuto invece inadatto dal governo centrale, dal clero e dagli stessi fedeli. Come non bastasse, gli inviati papali dovevano fare i conti con le ambizioni di certi preti oppure di quei vescovi che volevano diventare arcivescovi o desideravano un cambio di diocesi. La creazione di diverse diocesi e la nomina di nuovi vescovi fu un successo nella regione grazie al fatto che tutti questi elementi erano a conoscenza degli internunzi che, vivendo immersi nella realtà centroamericana, potevano suggerire a Roma la strada giusta per giungere ad una conclusione positiva del processo. Oltre, naturalmente, a indicare la persona corretta per l'incarico principale, come nel caso del vescovo Carrillo in Nicaragua inizialmente ausiliare di Managua e quindi vescovo di Matagalpa grazie ai giudizi positivi inviati da Mgr. Fietta.

Il Costa Rica venne scelto come sede dell'inviato papale per l'ambiente di relativa pace e tranquillità in cui era immerso il Paese e per le libertà che venivano offerte dal governo. Mgr. Cagliero era stato testimone del fatto che in Costa Rica si poteva lavorare in pace, mentre in Guatemala, le sue mosse erano controllate, al punto che la sua corrispondenza veniva intercettata dagli uomini del presidente Estrada Cabrera. La tranquillità, la pace e la libertà di cui godeva il rappresentante pontificio in Costa Rica venne confermata con il passare degli anni. L'inviato papale non ebbe mai un problema con il governo, possedeva la piena libertà



di poter entrare e uscire dal Paese, al punto che il governo gli metteva a disposizione la carrozza ferroviaria che era proprietà del Presidente della repubblica. Il comportamento amichevole del governo si può comprendere in relazione ai benefici che la presenza fissa dell'ambasciatore del Papa nel suo territorio comportava. La scelta di Roma oltre ad assicurare al Paese prestigio internazionale, diventò per il governo costaricano un atto di fiducia, che dimostrava che anche il Papa si trovava in accordo sulla maniera di governare il Paese, affidando al Costa Rica l'ospitalità per il suo inviato. Per i liberali “ticos” che desideravano trovare un sostegno al loro modo di governare -pur senza dimenticare l'assenza di una distinzione tra Stato e Chiesa-, ospitare nel Paese l'internunziatura per la regione era dimostrazione che il Costa Rica era la nazione più sviluppata dell'area. Per questa ragione non vi fu praticamente opposizione al fatto che il Paese servisse come sede del delegato papale. Qui, il rappresentante del Papa riuscì a lavorare in pace e tranquillità, trovando un ambiente dove lo sviluppo democratico e civilizzatore era di gran lunga superiore che negli altri Paesi della regione.

In sintesi, la non separazione tra lo Stato e la Chiesa, la devozione che una parte dei fedeli costaricani dimostrò alle feste e alle pratiche di pietà proposte dal Papa e alla sua persona non furono agli occhi dell'autorità ecclesiastica sinonimi di perfezione nel rapporto Stato-Chiesa, o che essa ritenesse la società pienamente cattolica, oppure fosse cieca di fronte ai mali presenti all'interno del clero. Gli esempi del tentativo di Concordato del 1894, il cambio dell'articolo 36° della Costituzione Politica, la chiusura mediante misure coercitive del Partito “Unión Católica” e dei periodici cattolici “Unión Católica” ed “El Eco Católico”, oppure i tentativi di espulsione nei confronti di preti oppositori del governo, come nel caso di Manuel Bernardo Gómez, dimostrarono che chi governava cercò sempre di controllare la gerarchia

della Chiesa cattolica. Parte della società costaricana si opponeva al clero, posizione suffragata dal fatto che il comportamento di alcuni preti non era certo irreprensibile dediti com'erano all'ubriachezza, a rapporti sessuali illeciti e per il loro coinvolgimento in partiti politici.<sup>1489</sup> Il Paese mostrava un panorama eterogeneo: vi erano alcune persone che credevano più nella teosofia, nell'esoterismo, nella magia, nell'astrologia e nello spiritismo,<sup>1490</sup> che nella fede cattolica. La società costaricana, insomma, sebbene non fosse secolarizzata, presentava in materia religiosa una grande varietà di pensieri e punti di vista diversi da quello cattolico.

Dopo la crescita economica vissuta dal Paese grazie al boom del caffè, non tutto era solo messe, processioni e feste patronali. Tutt'altro. Nelle città costaricane esistevano già i club, i teatri, il cinema e altri luoghi di divertimento. Da qui l'interesse della Chiesa cattolica per accelerare nella società il processo di romanizzazione. Come si è detto prima, la società non era secolarizzata e il governo non era ateo, però le persone avevano un proprio modo di esprimere la fede e tenevano un comportamento spirituale che non coincideva con quanto stabilito dal cattolicesimo. Vi era quindi bisogno di rafforzare il sentimento di adesione alla dottrina cattolica, all'autorità del Papa e in modo speciale alla morale proposta dalla fede cristiana-cattolica. Ciò doveva avvenire all'interno di un progetto che prevedeva la garanzia della salvezza data da Dio attraverso un rafforzamento della presenza della chiesa nella società e un ampliamento del suo ruolo di giudice ultimo dei comportamenti individuali e collettivi. Infine, se ben è certo che le autorità cattoliche costaricane e il rappresentante del Papa trovavano in Costa Rica una vera libertà di azione, questo non era sinonimo di assoluta

---

<sup>1489</sup> A. GONZÁLEZ, *Vida cotidiana en la Costa Rica del siglo XIX. Un análisis psicogenético*, Editorial Universidad de Costa Rica, Costa Rica 1997.

<sup>1490</sup> I. MOLINA, *La ciencia del momento, Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*, Editorial Universidad Nacional, Heredia 2011.

indipendenza. Le autorità politiche chiedevano ad essi di continuare a lavorare per mantenere e incrementare l'armonia tra la Chiesa e lo Stato e di impegnarsi per arginare il male che ancora affliggeva il Paese: nell'ottica del potere politico era l'autorità civile e non l'autorità religiosa ad individuare i mali che impedivano l'avvento del regno sociale di Cristo che la Chiesa si proponeva di instaurare.

# BIBLIOGRAFIA

## Fonti:

### 1.1. Fonti manoscritte

#### Città del Vaticano:

##### **Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario (ASCAES)**

Archivio Storico, Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinario, Costa Rica. Anni: 1849-1850, 1853-1858, 1865-1873, 1874-1876, 1875-1877, 1876-1877, 1879, 1879-1882, 1884-1885, 1885, 1885-1886, 1888, 1888-1893, 1892-1893, 1893-1894, 1895-1903, 1901-1903, 1903-1904, 1908-1916, 1917-1920, 1920, 1920-1921, 1921-1940, 1926-1933, 1929-1944, 1932-1944. Pos: 1-2, 4-6, 7-14, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15-19, 20-35, 39, 41-56, 58, 62-84, 89-92 e 94-95 fasc: 556, 559, 560, 562, 563, 564, 565, 566, 569, 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32 e 35 (nuova) 1,4, 7, 9, 10, 15, 16.

##### **Archivio Segreto Vaticano**

##### **Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. America Centrale, (ASV.SS-AC)**

Fascicoli: 1, 2. Rubriche 279 (antico), 12. Anni 1870, 1879, 1893.

##### **Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. America Centrale, (Arch Nuz America Centrale) (ASV.SS-ANAC)**

Archivio Vaticano Segreto: Archivio della Nunziatura dell'America Centrale. Indice 1156.

Archivio Segreto Vaticano. Segreteria di Stato. Centro America (Arch Nuz America Centrale, Paesi: Costa Rica, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Guatemala e Panama)  
 Fascicoli: 1, 2, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 17, 18, 20, 21, 25, 32, 34, 35, 36, 42, 45, 49, 59, 61, 64, 66, 72, 82, 83, 84, 88, 92, 95, 96, Anni 1908-1909, 1908 (1918-1920), 1908-1911, 1908-1911 (1914), 1908-1912, 1908-1914 (1914), 1908-1914 (1918), 1908-1916, 1908-1910 1908-1916 (1918), 1909-1915, 1909-1916, 1909-1923, 1910, 1910-1915, 1913-1916, 1915-1923, 1916-1922, 1917, 1921-1922, 1922-1923, 1923-1925 (1917-1929), 1923-1930 (1932), 1923-1932, 1928-1929, 1930-1932 .

### **Archivio Segreto Vaticano Documenti nella WEB (ASVW)**

Quas Prima. Pio XI 11 dicembre 1925. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito  
[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_11121925\\_quas-primas.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html)>(luglio 2017)

Mirae caritatis. Leone XIII 28 maggio 1902. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito  
[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_28051902\\_mirae-caritatis.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28051902_mirae-caritatis.html)> (luglio 2017)

Quamquam Pluries. Leone XIII, 15 agosto 1889. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito  
[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15081889\\_quamquam-pluries.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html)> (luglio 2017)

Rerum Novarum. Leone XIII. 15 maggio 1891. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito  
[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> (luglio 2017)

Quadragesimo anno. Pio XI. 15 maggio 1931. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal sito  
[http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html)> (luglio 2017)

Pascendi Dominici Gregis. Pio X. 8 settembre 1907. Archivio Segreto Vaticano, scaricabili dal  
 sito[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)>(luglio 2017)

Leone XIII. Lettera Enciclica Rerum Novarum del 15 maggio 1891, scaricabili dal sito:  
[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)> Consultato il 20/12/2012. 9.30 a.m.

Pio XI. Quadragesimo Anno, scaricabili dal sito: [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html)>(luglio 2017)

## **Italia, Roma:**

### **Archivio Storico del Collegio Pio Latino Americano (ASCPLA)**

Archivio Storico del Collegio Pio Latino Americano. Sezione Costa Rica. Lettera del vescovo di Alajuela, monsignor Monestel a M.R. Padre Juan Bigazzi, Rettore del Collegio Pio Latino Americano. 30 de julio de 1923. Senza numero di foglio.

Archivio Storico del Collegio Pio Latino Americano. Sezione Costa Rica. Lettera del vescovo di Alajuela, monsignor Monestel a M.R. Padre Nicolás Mónaco, Rettore del Collegio Pio Latino Americano. 19 de enero de 1925. Senza numero di foglio.

### **Archivio Storico della Compagnia di Gesù (AHSJ)**

Archivio Storico della Compagnia di Gesù. Centro América 1001, folder XIII, XV. Guatemala.

Archivio Storico della Compagnia di Gesù. Centro América 1001, foglio unico. Costa Rica.

Archivio Storico della Compagnia di Gesù. Centro América 1001, Folder XIX. Costa Rica.

### **Archivi di Costa Rica**

#### **Alajuela**

#### **Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela (AEDA)**

Archivo Eclesiástico de la Diócesis de Alajuela. Fondo Monseñor Monestel, 1922.

Documentos recibidos, San José, 6 de octubre de 1921, N° de documentos 000301010238, 000301020237, 0003010160208, 00031080237, 000301150286, 000311502102, 00030100209, 0003011002117, 000301120272, 000301140258, 000301100257, 0003011202106, 0003011202106.

#### **San José**

#### **Archivo Histórico Arquidiocesano Bernardo Augusto Thiel (AHABAT)**

AHABAT. Fondos Antiguos Cajas: 15, 16, 17, 19, 24, 25, 34, 37, 43, 48, 80, 178, 193, 203, 226, 236, 287, 293, 297, 304, 305, 330, 342, 352, 370, 389, 397, 401, 408, 451, 460 e 433.

AHABAT. Fondos Antiguos Libro de Circulares: 1 e 2.

AHABAT. Libro de Acuerdo Obispales: 2.

AHABAT. Fondos Antiguos, Gobierno Episcopal. Caja 1, 2 e 3.

AHABAT, Cartas Pastorales de Mons. Llorente, Rivas, Bruschetti, Thiel, Stork, Castro. Caja 1, 2, 3, 4 e 5.

AHABAT. Fondos Antiguos, Arzobispado de Mons. Castro. Caja 5, 6, 8, 7, 9, 10, 25, 26, 29 e 35

*Libros sacramentales:*

AHABAT, Libros Sacramentales, Confirmas de San José 17.

*Fotografie*

AHABAT, Monseñor Bernardo A. Thiel H. Sección: Fotografías, #7, 199 e 260.

AHABAT, Monseñor Juan Gaspar Stork. Sección: Fotografías, #201, 209, 229, 241, 242 e 251.

AHABAT, Monseñor Otón Castro Jiménez. Sección: Fotografías, #172.

AHABAT, Sezione: Fotografias-Nuncios #1534-4

AHABAT, Sezione: Fotografias-Nuncios # 1534-6

AHABAT, Sezione: Fotografias-Nuncios # 1534-8.

**Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR)**

ANCR. Hacienda 14708.

ANCR. Gobernación 27313. Folios 2, 8, 48, 51, 57, 67, 71 73.



## 1.2. Fonti a stampa

### **Biblioteca Nacional de Costa Rica (BNCR)**

BNCR, *Leyes Decretos y Ordenanzas del año de 1851, 1852, 1853, 1858, 1860, 1862, 1863, 1866, 1870, 1875, 1877, 1882, 1886, 1887, 1921, 1922, 1923, 1925, 1929, 1930, 1931 e 1933.*

Imprenta de la Paz-Imprenta Nacional, San José.

### **Giornali (in ordine alfabetico)**

#### **B**

##### **«Boletín Judicial»**

«Boletín Judicial». San José de Costa Rica, 8 de mayo de 1912. Año XVIII, Semestre 2º, N° 23, p. 111.

##### **«Bollettino Salesiano»**

«Bollettino Salesiano» Figure degne di memoria, (Periodico mensile dei cooperatori di Don Bosco, Anno XLVI. N° 1. Gennaio 1922, pp.15-16. In:<  
<http://biesseonline.sdb.org/1922/192201.pdf>>

#### **D**

##### **«Diario de Costa Rica»**

La transmisión de la Presidencia de la República. Viernes 9 de mayo de 1924, p.1.

Discurso pronunciado por el muy ilustre Señor Canónigo Licdo. Ricardo Zúñiga, en el solemne Te Deum en la Santa Iglesia Metropolitana. Viernes 9 de mayo de 1924, p. 4.

Los funerales a la memoria de Fernández Güell y compañeros, Sábado 17 de marzo de 1923.

Discursos leídos el 8 de mayo, San José, 9 de mayo de 1924, p. 3.

Las fiestas de ayer en Heredia, Miércoles 12 de noviembre de 1924. p. 4.

Proyecto del Padre Carmona sobre la elección de los Obispos, Sábado 6 de junio de 1925, p. 3.

Ayer tomó Posesión de la Presidencia de la República el Lic. Cleto González Víquez..  
Miércoles 9 de mayo de 1928.

El Acto de Juramentación del Nuevo Pte de Costa Rica, Martes 10 de mayo de 1932.

Solemnemente el LICENCIADO CORTES asumió el poder, sábado 9 de mayo de 1936.

“El más famoso duelo a muerte que tuvo la historia de Costa Rica”. San José, 14 de setiembre de 1959; pp. 12 y 22.

## **E**

### **«El Eco Católico»**

Prospecto, San José, sábado 6 de enero de 1883. Año1. Trim 1. N° 1, pp. 1-2.

*Alocución de Ntro Señor León XIII á los representantes del periodismo católico*, San José, sábado 6 de enero de 1883. Año1. Trim 1. N° 1, pp. 2-3.

Ligeros apuntes sobre Enseñanza Católica, San José, sábado 25 de enero de 1883. Año III. N° 103, pp. 34-35.

La enseñanza neutra no es neutra, San José, sábado 1 de febrero y 8 de febrero de 1883. Año III. N° 104 e 105, pp. 34-35 e 49-50

La escuela sin enseñanza religiosa, o la ciencia sin Religión, San José, sábado 3 de marzo de 1883. Año I. Trim 1. N° 3, pp. 66-67.

La Franc-masonería, San José, sábado 7 de abril de 1883. Año I. Trim. II. N° 13, pp. 98-99.

La Franc-masonería y las enseñanzas perniciosas en Nicaragua, San José, sábado 14 de abril de 1883. Año I. Trim. II. N° 14, pp. 107-108.

Los católicos liberales no son católicos, San José, sábado 19 de mayo de 1883. Año I. Trim. II. N° 19, pp. 145-146.

Voto del H. Diputado don Vicente C Segreda, San José, sábado 14 de julio de 1883. Año I. Trim III. N° 26, pp. 203-205.

Carta Encíclica de León XIII, San José, sábado 20 de octubre de 1883. Año I. Trim. IV, N° 39, pp. 309-311.

Libertad de Conciencia, San José, sábado 19 de enero de 1884. Año II. Trim. I. N° 51, pp. 17-18.

Víctor Hugo, San José, sábado 2 de febrero de 1884. Año II. Trim. I. N° 53, pp. 35-36.

Los libros malos, San José, sábado 8 de marzo de 1884. Año II. Trim. I. N° 58, pp. 73-74.

Los libros malos, San José, sábado 15 de marzo de 1884. Año II. Trim. I. N° 59, pp. 81-82.

El Sacerdote ante el XIX, San José, sábado 15 de marzo de 1884. Año II. Trim. I. N° 59, pp. 82-83.

Las Tiranías. San José, sábado 5 de julio de 1884. Año II. Trim. III. N° 73, pp. 194-196.

Discurso de Su Santidad León XIII. Dirigido a los peregrinos franceses, el 20 de octubre del presente año, San José, sábado 21 de diciembre de 1889. Año I. Trim. IV, N° 98, pp. 415-417.

La extensión del culto de san José, San José, sábado 22 de febrero de 1890. Año III. Tomo. I N° 107, pp. 65-66.

Masonismo y Catolicismo, San José, sábado 24 de mayo de 1890. Año III. N° 120, pp. 182-183.

Fiesta y mes del Sagrado Corazón, San José, sábado 14 de junio de 1890. Año. III. Tomo. III. N° 123, pp. 196-197.

Los corifeos del liberalismo en Costa Rica, San José, sábado 12 de julio de 1890. Año III. N° 127, pp. 271-272.

Primer centenario del nacimiento de Pio IX, San José, sábado 18 de abril de 1891. Año IV. N° 166, pp. 124-125.

Bendición de Capilla del Sagrado Corazón de Caracas, San José, sábado 21 de mayo de 1892. Año. V. Trim. II. N° 221, p. 152.

El Apostolado de la Oración, San José, sábado 28 de mayo de 1892. Año. V. Trim. II. N° 222, p. 154.

Consagración de la Municipalidad de Heredia al Corazón de Jesús San José, sábado 16 de julio de 1892. Año. V. Trim. III. N° 228, p. 206.

Interior. ¡Bello ejemplo! San José, sábado 16 de julio de 1892. Año. V. Trim. III. N° 228, p. 207.

Fiesta del Papa, San José, sábado 18 de febrero de 1893. Año VI. Trim. I, N° 253, pp. 19-21.

El diablo y la francmasonería, San José, sábado 1 de julio de 1893. Año VI. N° 270, pp. 168-169.

Felicitaciones a los que combatieron las pretensiones del Comunismo en el Congreso, San José, 25 de octubre de 1931. Año I, N° 26, p. 412.

Las Garras del Comunismo (editorial), San José, 9 de Agosto de 1931, Año I, N° 15, pp. 226-227.

Juan Santamaría (editorial), San José, 15 de abril de 1934. Año I, N° 16. p. 263.

Bolcheviquismo y Comunismo (editorial), San José, 16 de agosto de 1931, Año I, N° 16, pp. 242-243.

El Patriarca San José y los Obreros, San José, sábado 19 de marzo de 1934. Tomo. VI. N° 12, pp. 196-197.

La Enseñanza Social en México, San José, 11 de noviembre de 1934, Tomo VII, N° 20, p. 308.

Principia la campaña anticomunista, San José, 9 de setiembre de 1934, Tomo VII, N° 11, p. 164.

Per Petrum ad Christum, San José, sábado 10 de febrero de 1935. Año I. Tomo. VIII N° 6, pp. 84-85.

Conferencia sobre el Comunismo, San José, 8 de setiembre de 1935, Tomo IX, N° 10, p. 166.

Monumento a Cristo Rey en el Alto de Ochomogo, San José, sábado 10 de mayo de 1931.

Año. I. N° 2, p. 31.

La Cuestión Social, San José, 26 de julio de 1931, Año I, N° 13, p. 208.

Encíclica sobre la restauración del orden social, San José, 30 de agosto de 1931. Año I, N° 18, pp. 277-279.

Comunismo, San José, 2 de agosto de 1931. Año I, N° 14, p. 222.

Algunos detalles del Monumento a Cristo Rey, que se levanta en Alto de Ochomogo, San José, sábado 15 de mayo de 1932. Año. II. N° 3, pp. 44-45.

En torno a la magna cuestión social, San José, 29 de mayo de 1932. Tomo III, N° 5, p. 68.

La inauguración del monumento a Cristo Rey en Ochomogo. Monumento a Cristo Rey en el Alto de Ochomogo, San José, sábado 29 de mayo de 1932. Año. II. N° 3, pp. 44-45.

¿Fue comunista Jesús? (editorial). San José, 7 de agosto de 1932, Tomo III, N° 15, pp. 227-229.

Espléndido homenaje de los vecinos de Naranjo a Su Santidad el Papa, en la persona de su Representante”. 13 de agosto de 1933. Año 1, N° 7 San José Costa Rica, pp. 110-113.

Circular de Mons. Monestel, Obispo de Alajuela, 13 de mayo de 1934. Tomo VI. N° 20, p. 325.

Circular, San José, sábado 13 de mayo de 1934. Año 1. N° 20, pp. 325-326.

Utopías comunistas, San José, 19 de agosto de 1934. Tomo VII, N°85, p. 125.

La Pequeña propiedad condenada por el verdadero Comunismo, San José, 1 de setiembre de 1934. Tomo IX, N° 9, p. 152.

Ideario anticomunista, San José, 30 de setiembre de 1934. Tomo VII, N° 11, p. 224.

Catolicismo y Comunismo, San José, 25 de agosto de 1935, Tomo IX, N° 5, pp. 227-229.

“Nadie puede ser buen católico y socialista verdadero”, San José, 24 de noviembre de 1935. Tomo IX, N° 21, p. 339.

El Señor Presidente de la República leyendo su mensaje inaugural el 8 del corriente, momentos después de tomar posesión del poder, San José, 17 de mayo de 1936, Tomo X, N° 20.

#### **«El Independiente»**

“El Congreso y el Pueblo”, 1° de julio de 1909. Año III. N° 583, p.2.

“Y va de lunares. Inmoralidad de don Ricardo el Viernes Santo!”, 1° de agosto de 1909. Año III. N° 583, p.2.

#### **«El Mensajero del Clero»**

“*Breve de nuestro santo padre el Papa León XIII.*”, San José, 30 de junio de 1893. Año V. N° 58, p. 107.

“La Cuestión Romana”, San José, 31 de octubre de 1895. Año VIII. N° 88, p. 159-160.

Senza Titolo, San José, 31 de octubre de 1895. Año VIII. N° 88, p. 151-152.

Senza Titolo, San José, 31 de octubre de 1900. Año XIII, p. 25-26.

Benedictus qui Venit, 31 de mayo de 1908. Año XX, N° 237, p. 648.

La constitución “Divina Afflatu” de Pio X, abril, mayo, junio e julio de 1912. N° 8, 9, 10 e 11, año XXIV.

Senza Titolo, San José, julio de 1914. Año XXVI, p. 283-284.

Senza Titolo, San José, setiembre de 1917. Año XXIX, p. 124-129.

Carta Circular, San José, octubre de 1921. Año XXXIII, N° 99, pp.1095-1096.

Día Memorable, San José, noviembre de 1921. Año XXXIII, N° 100, pp.1105-1106.

“La Voz del Papa” Sobre la Fracasada Constitución Política de Centro América, San José, junio de 1922. Año XXXIV. N° 5, pp. 107-108.

El Duelo de la Iglesia y de la Nación por la Muerte del Papa Benedicto XV, San José. Febrero de 1922. Año XXXIV. N° 1, pp. 5-7.

Notas, San José, setiembre de 1922. Año XXXIV. N°8, pp. 190-191.

Discurso del señor Presidente de la República Loc. Don Cleto González Víquez. San José, setiembre de 1930, número 9, año XLIII. Pp. 319-321.

“Separación de la Iglesia del Estado”. San José, 7 julio de 1931. Número 7, año XLIV.

Carta de su Santidad Pio XI al Señor Presidente de la República don Julio Acosta, San José, abril de 1922, número 3, año XXXIV.



El señor Arzobispo y el Cabildo en la Casa Presidencial, San José, San José, mayo de 1924, número 5, año XXXVI.

## **L**

### **«La Gaceta» Diario Oficial de la República de Nicaragua,**

La recepción oficial a Monseñor Fietta, Jueves 19 de enero de 1928. Año XXXII, Núm. 14 Managua, Nicaragua, p. 62.

### **«La Prensa Libre»**

“El Clero y la Política”, 9 de febrero de 1909. Año XX, nº. 6356, p.2.

“No hay peligro para la Religión”, 3 de julio de 1909. Año XX, p.2.

“Lo que dice un verdadero Católico”, 3 de julio de 1909. Año XX, p.2.

### **«La República»**

“El Señor Obispo” Año VIII, Nº 2109. San José, miércoles 13 de setiembre de 1893, p. 2.

“El Obispo Hechizo” 20 de octubre de 1901. Número 5389. Página 2 y 3.

### **«La Unión Católica»**

“En el día de la Independencia.”. # 556, San José, martes 18 de setiembre de 1894. P. 593-594.

## **R**

### **República de Costa Rica «Gaceta oficial»**

N. 46, octubre 31 de 1877, p.1.

N. 764. 7 de setiembre, 1880, p. 1.

Nº 107, Año XI, Mayo 10 de 1890. Pág. 566.

#### **1.2.4. Opuscoli (in ordine alfabetico per autore)**

*Actas et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae. In Urb Celebrati*, Libreri Editrice Vatican, Città del Vaticano 1999.

Costa Rica, *Disposiciones Supremas sobre Enseñanza Religiosa*, Secretaria de Instrucción Pública. Litografía Nacional, San José 1892.

*Codex Iuris Canonici*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996.

*Estatutos Sinodales de la Diócesis de San José de Costa Rica 1910*, Imprenta de Antonio Lehmann, San José, Costa Rica 1910.

«El hombre Libre» 7 de noviembre de 1919. San José, Costa Rica. Año I, Nº 64.

*Libro conmemorativo de las Fiestas Constantinianas, en San José de Costa Rica y del Gran Congreso Eucarístico celebrado con tal motivo del 8 al 12 de octubre de 1913*, Tipografía Lehmann, San José, Costa Rica 1903.

*Primer Sínodo Diocesano de San José de Costa Rica 1881*. San José, Costa Rica Imprenta de El Correo Español.

«Revista de Costa Rica en el siglo XIX». Tomo 1, 1902.

## **Interviste**

Hilda Fallas García, intervista svolta martedì 10 giugno 2014, alle 14:00 p.m., ad Aserri Centro.

Lourdes Fallas Barboza, intervista svolta domenica 24 giugno 2014, alle 8:30 a.m., ad Aserri Centro.

Luis Diego Sáenz Salazar, intervista svolta domenica 8 giugno 2014, alle 10:30 a.m., a Sagrada Familia, San José.

Olga Corrales Corralesr, intervista svolta martedì 8 luglio 2014, alle 11:00 a.m., ad Aserri Centro.

Vérnor Rojas Contreras, intervista svolta mercoledì 23 luglio 2014, alle 9:30 a.m., a San José Centro.

## **1. STORIOGRAFIA**

### **1.1 Storia Generale**

P. ANDERSON, *El Estado Absolutista*, Madrid España, Siglo XXI (15<sup>a</sup> ed), 1998.

M. BANTI, *L'età contemporanea. Dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*, Laterza Bari 2011.

M. BANTI, *L'età contemporanea Dalla Grande Guerra a Oggi*, Laterza Bari 2011.

C. DYER, *Los orígenes del capitalismo en la Inglaterra medieval*, «Brocar: Cuadernos de investigación histórica», No. 22, 1998, pp.7-20. scaricabili dal sito <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=227760>> (luglio 2017)

- G. FILORAMO, *Il sacro e il potere. Il caso Cristiano*, Einaudi. Torino, Italia 2009.
- J.J FLORES, *Historia de México*, México Thompson, México 2005.
- M. FOUCAULT, *La vida de los hombres infames*, Editorial Altamira, Argentina 1996.
- G. FRAILE, *Historia de la filosofía. Tomo II*, BAC, Madrid 1966.
- J.P. GÓMEZ, *Autoridad/Cuerpo/Nación: Batallas culturales en Nicaragua (1930-1943)*, Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA-UCA), Managua, Nicaragua, 2015.
- C. HALE, *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*, Fondo de Cultura de económica, México 2002.
- T. HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.
- E. HOBSBAWN, *La fine dello Stato*, Rizzoli, Milano, Italia 2007.
- E. LEÓN, *El Krausismo en España: Teoría y Circunstancia*. Scaricabili dal sito:<<http://www.juntadeandalucia.es/educacion/vscripts/wginer/w/rec/3063.pdf>>
- M. MAAN, *El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados*, «Revista Zona Abierta», n. 57-58, 1999, pp.15-50.
- A. MARINA, *La pasión del Poder. Teoría y práctica de la dominación*, Anagrama, Barcelona, España 2008.
- U. MAZZONE, *Cristianesimo. Istituzioni e società dalla Rivoluzione francese alla globalizzazione*, Archetipolibri, Bologna 2011.

G. MOSCA, *La Clase Política*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., México 2004.

O. OSZLAK, *La Formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*, Editorial Planeta, Buenos Aires, Argentina 1997.

F. RIVERA Forero. *Historia de Límites entre las Repúblicas de Panamá y Costa Rica*. Sin. Editorial. Sin. Fecha. Panamá.

A. TARACENA, *Liberalismo y poder político en Centroamérica (1870-1929)* in *Las repúblicas agroexportadoras (1870-1945)*, V.H. Acuña (ed), FLACSO, San José, Costa Rica 1994, pp. 22-224.

M. URDAPILLETA e H. NUÑEZ, *Civilización y barbarie. Ideas acerca de la identidad latinoamericana*, «Revista La Colmena» Num.82, abril-junio, 2014, scaricabili dal sito <[http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena\\_82/docs/Civilizacion\\_y\\_barbarie.pdf](http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena_82/docs/Civilizacion_y_barbarie.pdf)> (luglio 2017) pp. 31-40.

A. VILLARET, *El enfoque sistémico aplicado al análisis del medio agrícola introducción al marco teórico y conceptual*, Impreso en Industrias Gráficas Qori Llama, Bolivia 1994.

P. VIOLA, *Storia moderna e contemporanea. III. L'Ottocento*, Einaudi Torino 2000.

P. VIOLA, *Storia moderna e contemporanea. IV, Il Novecento*, Einaudi, Torino 2000.

P. WOODBRIDGE, *El Contrato ley*. Editorial Costa Rica, San José 1972.

## 1.2. Storia del Cristianesimo, della Chiesa e il cattolicesimo

G. ALBERIGO (ed), *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1993.

F. BALLESTA, *Relaciones Iglesia-Estado de 1919-1923, según el Archivo Secreto Vaticano*, Madrid, Dykinson 2005.

M. BENDISCIOLI, *La Santa Sede e la Guerra*, a c. di G. ROSSINI *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*. Roma, Italia, 5 Lune 1963. Pp. 25-49.

P. BOUTRY, *La Roma napoleonica fra tradizione e modernità (1809-14)*, in *Storia d'Italia. Annali 16, Roma, la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, a cura di, L. Fioranti e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, pp. 937-973.

B. CAMILLOC, *Stato e Chiesa. La Questione Roma*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1992.

A. ACERBI (a cura), *La Chiesa e l'Italia per una storia dei loro rapporti negli ultimi due secoli*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

G. CHITTOLINI e G. MICCOLI, (a cura), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Editore Einaudi, Torino, Italia 1986.

P. D'AVACK (a cura), *L'istruzione e Il Culto. Volumen II. La Legislazione Ecclesiastica*, Neri Pozza, Vicenza Italia 1967.

F. DE GREGORIO, *Per una storia dei rapporti tra Stato e Chiesa. Considerazioni generali sul cattolicesimo liberale dell'Ottocento*, Profili storico giuridico, Roma, Aracne 2001.

G. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Laterza, Roma-Bari, 1988.

M. P. DONATO, Roma in rivoluzione (1798, 1848, 1870), in *Storia d'Italia. Annali 16, Roma, la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, a cura di, L. Fioranti e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, pp. 907-933.

M. FAGGIOLI, *Breve Storia dei movimenti Cattolici*, Carocci, Roma, 2008.

M. FELDKAMP, *La diplomacia pontificia*, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, España, 2004.

G. FILORAMO E D. MENOZZI (a cura), *Storia del Cristianesimo. L'età Contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, Italia 2009.

L. FIORANI e A. PROSPERI (a cura), *Storia d'Italia. Annali 16. Roma, la città del Papa*, Editore Einaudi, Torino, Italia, 2000.

G. FORMIGONI, *L'Italia dei cattolici. Dal risorgimento a oggi*, Il Mulino, Bologna, Italia, 1998.

S. FRIGATO, *La difficile democrazia. La dottrina sociale della Chiesa da Leone XIII a Pio XII (1878-1958)*, Effatà, Cantalupa (To), 2007

J. HENNESEY, National traditions and the first Vatican Council, «Archivum Historiae Pontificiae», Num 7, Anno 1969, pp. 491-512.

C.M. IACCARINO (a cura), *L'istruzione e Il Culto. Volumen I. L'istruzione*, Neri Pozza, Vicenza, Italia, 1967.

C. JANNET, *French Catholics and the Social Question*, «The Quarterly Journal of Economics», Vol. 7, No. 2, (Jan. 1893), pp. 137-161, <<http://www.jstor.org/stable/1883043>>  
Scaricato: 8/04/2013 17:40.

A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Unificazione ai giorni nostri*, Einaudi, Torino, Italia 1978.

G. LA BELLA, (a cura), *Pio X e il suo tempo*, Il Mulino, Bologna, Italia, 2003.

G. LEZOROLI, *Relazioni tra Chiesa Cattolica e potere politico*, Giappichelli, Torino, 1992.

R. LILL, *Il potere dei Papi. Dall'età moderna a oggi*, Laterza, Roma-Bari, Italia, 2010.

G. MARTINA, *Nuovi Documenti sulla Genesi del Sillabo*, «Archivum Historiae Pontificiae», Num 6, Anno 1968, pp. 319-369.

G. MARTINA, *La Fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca, in Italia*. «Archivum Historiae Pontificiae», N° 9, 1971, pp.309-376.

G. MARTINA, *Pio IX (1846-1850)*, Roma Italia, Micellanea Historiae Pontificiae, Università Gregoriana, Roma, 1974.

G. MARTINA, *Pio IX (1851-1866)*, Micellanea Historiae Pontificiae, Università Gregoriana, Roma, 1974.

G. MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Micellanea Historiae Pontificiae, Università Gregoriana, Roma 1974. p. 255.



G. MARTINA, *La Iglesia, de Lutero a Nuestros días. Volumeni I, II, III e IV*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.

G. MARTINA, *Verso il Sillabo. Il parere del Barnabita Bilio sul discorso di Montalembert a Malines nell'agosto 1863*, «Archivium Historiae Pontificiae», Num. 36. Anno 1998, pp. 137-181.

G. MARTINA, *Roma, dal 20 settembre 1870 all'11 febbraio 1929*, in *Storia d'Italia. Annali 16, Roma, la città del papa: vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, a cura di, L. Fioranti e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000. pp. 1061-1100.

A. MARTINI, *La nota di Benedetto XV alle potenze belligeranti nell'agosto 1917*, in *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a cura di G. ROSSINI, 5 Lune, Roma 1963. Pp. 361-387.

D. MENOZZI, *Cristianesimo e Rivoluzione Francese*, Queriniana, Brescia, Italia 1977.

D. MENOZZI, *La Chiesa e la storia. Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II*, «Cristianesimo nella Storia», Vol V, Fascicolo 1, Febbraio 1984, pp. 69-106.

D. MENOZZI, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, «Cristianesimo nella Storia», Vol V, Fascicolo 3, Ottobre 1984, pp. 523-562.

D. MENOZZI, *Regalità sociale de Cristo e secolarizzazione. Alle origini della Quasprimas*, «Cristianesimo nella Storia» Volumen XVI, Fascicolo 1, Febbraio 1995. Pp. 79-113.

D. MENOZZI, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella Roma 2001.

D. MENOZZI, *Un patrono per la Chiesa minacciata dalla Rivoluzione. Nuovi significati del culto di San Giuseppe tra Otto e Novecento*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», Semestrale, Anno II, N.I, Gennaio 2005. Pp. 39-67

D. MENOZZI, *I gesuiti, Pio IX e la nazione Italiana. Storia d'Italia. Annali 22, Il Risorgimento*, a cura di, A.M. Banti e P.Ginsborg, Einaudi Torino 2007. pp.451-478

D. MENOZZI (a cura), *Le religioni e il Mondo moderno. Volumen I. Cristianesimo*, Editore Einaudi, Torino, Italia 2008.

D. MENOZZI, *Chiesa e diritti umani. Legge naturale e modernità politica dalla Rivoluzione francese ai nostri giorni*, Il Mulino, Bologna 2012.

D. MENOZZI, *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*, Morcelliana, Brescia 2016.

G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti, Casale Monferrato, 1985.

G. MICCOLI, *Chiesa cattolica e totalitarismo*, in: *La Chiesa Cattolica e il Totalitarismo. VIII giornata Luigi Firpo. Atti del Convegno Torino, 25-26 ottobre 2001*, a cura di V. FERRONE, Olschki, Firenze, 2004.

G. MICCOLI, *Leone XIII e la Massoneria*, «Studi Storici», Num 47, 2006, pp. 5-64.

R. MONGE, *Duemila anni di Papi*, Gribaudo, Italia, 2007.

R. MOROZZO, *Benedetto XV e Costantinopoli: fu vera neutralità?*, «Cristianesimo nella Storia», Vol XIV, Fascicolo 2, Giugno 1993, pp. 375-384.

R. MOSCA, *La mancata revisione dell'art. 15 del patto di Londra*. In: G. ROSSINI, (a cura). *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, Roma, Italia, 5 Lüne 1963, Pp. 399-413.

M. PAIANO, *Culto eucaristico e restaurazione di una società cristiana; "L'aurora del secolo del Sacramento" sotto il pontificato di Leone XIII*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», Anno II, Num. I, Gennaio 2005, pp. 95-131.

R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Il Molino, Bologna, Italia, 2009.

S. PICCIAREDDA e A. VITTORIO, *Il mondo di Leone XII. L'incontro della Chiesa con il XX secolo*, Fondazione Liberal, Roma, 2006.

H. POTTMEYER, *Ultramontanismo ed ecclesiologia*, «Cristianesimo nella Storia», XII, Fascicolo 3, Ottobre 1991, Pp. 527-552.

A. RHODES, *Il Vaticano e le dittature 1922-1945*, Mursia, Milano 1975.

E. ROSSI, (a cura di). *Il Sillabos*, Parenti, Firenze 1957.

G. ROSSINI (a cura), *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-9 settembre 1962*, 5 Lüne. Roma, Italia 1963.

R. RUSCONI, *Devozioni per il Pontefice e culto per il Papato al tempo di Pio IX e di Leone XIII nelle pagine di "La Civiltà Cattolica"*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», Anno II, Num. I, 2005, pp. 9-37.

R. RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella, Roma, 2010.

G. SALVEMINI, *Stato e Chiesa in Italia*; a cura di E. Conti, Feltrinelli, Milano, Italia, 1969.

M. SANFILIPPO, *La affermazione del cattolicesimo nel Nord America. Elite, emigrati e Chiesa cattolica negli Stati Uniti e in Canada, 1750-1920*, Sette Città, Viterbo, 2003.

P. SCARANO, *Atteggiamenti dei cattolici iberoamericani*, in *Benedetto XV, i cattolici e la Prima Guerra Mondiale. Atti del Convegno di Studio tenuto a Spoleto nei giorni 7-8-9 settembre 1962*, a cura di G. ROSSINI 5 Lune, Roma 1963. Pp. 883-853.

K. SCHATZ, *El Primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*, Sal Terrae Santander, España, 1996.

M. SNELL, *The Catholic Social-Reform Movement*, «The American Journal of Sociology», Vol. 5, No. 1, 1899, pp. 16-50. URL: <<http://www.jstor.org/stable/2761809>> Scaricato: 08/04/2013 17:50.

E. SODERINI, *Il Pontificato di Leone XIII. Vol. I. Il conclave l'opera di ricostruzione sociale*, Editrice A. Mondadori, Milano, Italia 1932.

C. STRIKWERDA, *A house divided: Catholics, Socialists, and Flemish nationalists in nineteenth-century Belgium*, Lanham, Stati Uniti, 1997.

L. TRINCIA, *Conclave e potere politico. Il veto a Rampolla nel sistema delle potenze europee (1887-1904)*, Studium, Roma, 2004.

G. VERUCCI, *La chiesa nella società contemporanea. Dal Primo Dopoguerra al Concilio Vaticano II*, Editori Laterza, Roma, Italia, 1988.

H. VOEGLER, *Religion, Liberalism and the Social Question in the Habsburg Hinterland: The Catholic Church in Upper Austria, 1850-1914*, unpublished PhD dissertation, Columbia University, 2006.

A. ZAMBARBIERI (a cura), *I cattolici e lo Stato Liberale nell'età di Leone XIII*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti Venezia, Italia 2006.

### **1.3. Liberalismo, laicità, secolarizzazione, massoneria ed esoterismo**

L. ANDERSON, *The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany*, «The Historical Journal», Vol. 38, No. 3, 1995, pp. 647-670.  
<<http://www.jstor.org/stable/2640007>> Scaricato: 10/04/2013 17:23.

M. BALDINI, *Il Liberalismo, Dio e il mercato, Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Ropke, Popper*, Armando, Roma, 2001.

A. BARASH, *On the Political Implications of Karl Lowith's Concept of Secularization*, «History and Theory», Vol. 37, No. 1, 1998, pp. 69-82 <http://www.jstor.org/stable/2505640>  
Scaricato: 09/04/2013 17:30.

P. BERGER, D. GRACE e F. EFFIE, *America religiosa. Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna, Italia, 2008.

F. CAMMARANO, *Storia dell'Italia liberale*, Laterza, Roma-Bari, Italia, 2011.

G. CARROLL, *Secularization and States of Modernity*, «World Politics», Vol. 36, No. 3 (Apr., 1984), pp. 362-382 <<http://www.jstor.org/stable/2010379>> Scaricato: 10/04/2013 18:20.

G. M. CAZZANIGA (a cura), *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, Editore Einaudi, Torino, Italia, 2010.

G. M. CAZZANIGA (a cura), *Storia d'Italia. Annali 21. La Massoneria*, Editore Einaudi, Torino, Italia, 2006.

O. CHADWICK, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, «The English Historical Review», Vol. 116, No. 465, (Feb., 2001), pp. 254-255 <<http://www.jstor.org/stable/578881>> Scaricato: 09/04/2013 17:55.

A. CIAMPANI, *Cattolici e liberali durante la trasformazione dei partiti. La questione di Roma tra politica nazionale e progetti vaticani (1876-1883)*, Istituto per la storia del Risorgimento Italiano, Roma, Italia 2000.

C.M. CLARK e W.KAISER (eds.), *Culture wars: secular-Catholic conflict in nineteenth-century Europe*, Cambridge, U.K.; New York, 2003.

F. CONTI, *Storia della Massoneria Italiana. Dal Risorgimento al Fascismo*, Il Mulino, Bologna, Italia, 2003.

F. CONTI, *Massoneria e religioni civili. Cultura laica e liturgie politiche fra XVIII e XX secolo*, Il Mulino, Bologna, Italia, 2008.

C. DAWSON, *The Historic Origins of Liberalism*, «The Review of Politics», Vol. 16, No. 3 (Jul., 1954), pp. 267-282, URL: <<http://www.jstor.org/stable/1405143>> Scaricato: 10/04/2010 20:35.

F. DE GIORGIO, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Marcelliana, Brescia, Italia, 2007.

P. GOBETTI, *La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*. Torino Einaudi. 2008. pp. 20-21.

T. GOFFI, *Laicità politica e chiesa*, Paoline, Milano, Italia, 1961.

M. JACOB, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford University Press, New York, U.S., 1991.

F. KAUCISVILI, *Cesare Cantù e i cattolici liberali francesi: due corrispondenze inedite con Albert Du Boys e Mons. Feliz Dupanloup*, «Cristianesimo nella Storia», Volumen XIV, Fascicolo 2 Giugno 1993, pp. 323-374.

A. MARCHESE, *Il senso della laicità*, LAS-Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 2006.

D. MARTIN, *The Secularization Issue: Prospect and Retrospect*, «The British Journal of Sociology», Vol. 42, No. 3, 1991, pp. 465-474 <<http://www.jstor.org/stable/591190>> Scaricato: 09/04/2013 17: 35.

G. MARTINA, *Verso il Sillabo. Il parere del barnabita Silio sul discorso di Montalembert a Malines nell'agosto 1863*, «AHPont 36», 1998, pp. 137-181.

G. MICCOLI, *Fra mito della Cristianità e secolarizzazione: studi sul rapporto Chiesa-Società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato, Marietti, 1985.

G. MICCOLI, *Leone XII e la Massoneria*, «Studio Storici», Num 1, Anno 47, 2006, pp. 5-64.

E. QUINN, *The Papacy and World Affairs, As Reflected in the Secularization of Politics*, «International Affairs» (Royal Institute of International Affairs 1931-1939), Vol. 16, No. 6, 1937, pp. 981-981 <<http://www.jstor.org/stable/2602810>> Scaricato: 09/04/2013 17:47.

G. VERUCCI, *Cattolicesimo e laicismo nell'Italia contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 2001.

J. GADILLE (a cura), et al., *Storia del Cristianesimo. Religione-politica-cultura. VOL 11. Liberalismo, industrializzazione, espansione europea (1830-1914)*, Borla, Roma.

L. PAOLETTI (a cura), *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, Il Mulino, Bologna, Italia, 2005.

R. RÉMONDO, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Bari-Roma, Italia, 1999.

S. ROMANO, *Libera Chiesa. Libero Stato. Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI*, TEA Milani, Italia, 2007.

W. SALISBURY, *Religion and Secularization*, «Social Forces», Vol. 36, No. 3, 1958, pp. 197-205. <<http://www.jstor.org/stable/2573804>> Scaricato: 09/04/2013 18:05.



R. TOWLER, *A General Theory of Secularization*, «The British Journal of Sociology», Vol. 31, No. 4, 1980, pp. 608-609, <<http://www.jstor.org/stable/589814>> Scaricato: 09/04/2013 17:50.

W. WAGAR, *Secularisation et religions politiques*, «The American Historical Review», Vol. 88, No. 2, 1983, pp. 359-359, <<http://www.jstor.org/stable/1865410>> Scaricato: 09/04/2013 18:00.

#### **1.4. Cattolicesimo e modernismo**

C. ARNOLD, *Antimodernismo e Magistero romano: la redazione della Pascendi*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», Anno V, Num. 2, Luglio-Dicembre 2008, pp. 345-363.

C. ARNOLD e G. VIAN (a cura), *La condanna del Modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Viella Roma, Italia, 2010.

A. BOTTI e R. CERRATO (a cura), *Il Modernismo tra Cristianità e Secolarizzazione. Atti del Convegno Internazionale di Urbano. 1-2 ottobre 1997*, Quattro Venti, Urbino, Italia, 2000.

R. CERRATO, *Buonaiuti e la Pascendi*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» Semestrale, Anno V, Num. 2, Luglio-Dicembre, 2008. Pp. 365-392.

G. FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Bari-Roma, Italia, 2007.

M. GUASCO, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, San Paolo Milano 1995.

G. VIAN, *Un solco ben luminoso nella storia del suo Pontificato. La prima ricezione della Pascendi nei vescovi d'Italia*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» Anno V, Num. 2, Luglio-Dicembre 2008, pp. 365-392.

G. VIAN, *Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità*, Carocci, Roma, 2012.

### **1.5. Chiesa, nazionalismo e totalitarismo**

F. MARGIOTTA, *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla Conciliazione: aspetti politici e giuridici*. Laterza, Bari, Italia 1966.

R. MORROZZO, *Benedetto XV e il nazionalismo*, «Cristianesimo nella Storia», Vol XVII, Fascicolo 3 ottobre 1996, pp. 541-566.

P. POMBENI, *Socialismo e cristianesimo (1815-1975)*, Editrice Queriniana, Brescia 1977.

A. ROCCUCCI, *Stalin e il patriarca. La Chiesa ortodossa e il potere sovietico 1917-1958*, Einaudi, Torino, 2011.

A. SCHWARTZ, *Confronting the "Totalitarian Antichrist": Christopher Dawson and Totalitarianism*, «The Catholic Historical Review», Vol. 89, No. 3 (Jul., 2003), pp. 464-488

<<http://www.jstor.org/stable/25026421>> Scaricato: 11/04/2013 17:25. F. MARGIOTTA, *Italia e Santa Sede dalla Grande Guerra alla Conciliazione: aspetti politici e giuridici*. Laterza, Bari, Italia 1966.

### 1.6. Età rivoluzionaria

M. BURLEIGH, *Earthly powers: the clash of religion and politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, New York 2005.

J.A. FERRER, *El binomio francmasonería-revolución en la época de las luces entre la historia y el mito*, «Studia Historica, Historia Contemporánea» Num. 23, 2005.  
<[campus.usal.es/~revistas\\_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/6021/6042](http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-2087/article/viewFile/6021/6042)>

Scaricato: 12/4/2013, 20:08

J. LALOUETTE, *La separation des Églises et de l'État. Genèse et developpement d'une idée., 1789-1905*, Pars, Le Seuil 2005.

L. MEZZADRI, *La Chiesa e la rivoluzione Francese*, Paoline, Milano, Italia 1989.

E. SAUNIER, *Franc-maçonnerie et Révolution Française: vers une nouvelle orientation historiographique*, «Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique» Num. 87, 2002.  
<[chrhc.revues.org/index1672.html](http://chrhc.revues.org/index1672.html)> Scaricato: 30/3/2013, 17:56.

### 1.7. Risorgimento

M. A. BANTI e P. GINSBORG (a cura), *Storia d'Italia. Annali 22. Il Risorgimento*, Editore Einaudi, Torino, Italia 2007.

M. A. BANTI, *Il Risorgimento italiano*, Laterza, Roma- Bari, Italia 2011.

M. A. BANTI, *Sublime Madre Nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Laterza, Roma-Bari, Italia 2011.

M. A. BANTI, *La Nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Einaudi, Torino, Italia 2011.

M. A. BANTI et al. (a cura), *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all'Unità*, Laterza, Roma-Bari, Italia 2011.

D. BEALES ed E. BIAGINI, *Il Risorgimento e l'unificazione dell'Italia*, Il Mulino, Bologna, Italia 2002.

A. DI PIERRO, *L'ultimo giorno del Papa Re. 20 settembre 1870: la breccia di porta Pia*, Mondadori, Milano 2007.

C.M. FIORENTINO, *Dalle stanze del Vaticano il venti settembre e la protesta della S. Sede 1870-1871*, «Archivium Historiae Pontificiae», Num. 28, 1990, pp. 285-333.

H. HEARDER, *Cavour. Un europeo piemontese*, Laterza, Roma-Bari, Italia 2000.

U. LEVRA, (a cura), *Cavour, l'Italia e l'Europa*, Il Mulino, Bologna, Italia 2011.

E. MORELLI, *Il Palazzo del Quirinale da Pio IX a Vittorio Emanuele II*, «Archivium Historiae Pontificiae», Num. 8, 1970, pp. 239-299.

A. PELLICCIARI, *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*, Ares, Milano 1998.

L. SALVATORELLI, *Pensiero e azione del Risorgimento*, Einaudi, Torino, Italia 1963.

L. VILLARI, *Bella e perduta. L'Italia del Risorgimento*, Laterza, Roma-Bari, Italia 2009.

## 2. America Latina.

### 2.1. Cristianismo e cattolicesimo in America Latina

O. ACEVEDO, *El carlotismo en México*, «Historia Mexicana», Vol. 11, No. 2, 1961, pp. 263-272. URL: <<http://www.jstor.org/stable/25135112>> Scaricato: 10/04/2013 16:52.

J. ALEJO, *La evangelización en los concilios celebrados en América Latina entre 1899 y 1957*, Pamplona, scaricabili dal sito: <[https://www.schoeningh.de/uploads/tx\\_mbooks/9783506593405\\_leseprobe.pdf](https://www.schoeningh.de/uploads/tx_mbooks/9783506593405_leseprobe.pdf)>

R. AZZI, *A neocristandade: um projeto restaurador*, Paulus, Sao Paulo, Brasil 1994.

C. A. BAUTISTA, *Hacia la romanización de la Iglesia Mexicana a fines del siglo XIX*, «Historia Mexicana» vol. LV, núm. 1 (217), julio-septiembre, 2005, scaricabili dal sito <<http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1502/2756>> (luglio 2017) pp. 99-144.

J. BAZART, *Los bienes de la Iglesia en México*, El Colegio de México, México 1997.

E. R. BENDAÑA, *La Iglesia en la Historia de Guatemala*, Editor Artemis Guatemala 2011.

L. BETHELL (ed.), *The Cambridge History of Latin America. Vol I-XI*, Cambridge [England]; New York 1984.

D. BRADING, *Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico*, «Journal of Latin American Studies», Num. 15, Vol. 1, 1983, pp. 1-22.

H. CAPELLO, *El XXXII Congreso Eucarístico Internacional en memoria de los 80 años de su celebración (1934- 2014)*, «Anuario Argentino de Derecho Canónico» Vol. XX, 2014. Pp.

58-59, scaricabili dal sito <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/xxxii-congreso-eucaristico-internacional.pdf>> (luglio 2017).

M. DE GIUSEPPE, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni*, Morcelliana, Brescia 2007.

F. DE LASALA, *La Congregación de Obispos y Regulares. Instrucciones y decretos sobre religiosos italianos, españoles y latinoamericanos (1821-1874)*, «Archivium Historiae Pontificiae», N° 31, 1993, pp. 193-224.

R. DE ROUX, *La romanización de la Iglesia católica en América Latina: una estrategia de larga duración*, «Pro-Posições» V. 25, Num. 1 (73), jan./abr. 2014. Scaricabili dal sito: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v25n1/v25n1a03.pdf>> pp. 31-54.

E. DUSSEL (ed.), *Resistencia y Esperanza. Historia del Pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI, San José, Costa Rica 1995.

S. GILLEY and B. STANLEY (eds.), *The Cambridge history of Christianity, Volume 8: World Christianities, c.1815-c.1914*, Cambridge, UK; New York 2006).

J.A GODDARD, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867-1914*, México 1981.

R. HERR, *España y la Revolución del siglo XVIII*, Ediciones: Cultura e Historia Aguilar. Madrid, España.

J. KLAIBER, *Religion and Revolution in Peru: 1920-1945*, «The Americas», Vol. 31, Num. 3, 1975, pp. 289-312. URL: <<http://www.jstor.org/stable/979876>>. Scaricato: 11/04/2013 16: 04.

J. KLAIBER, *Religion and Revolution in Peru, 1824-1976*, Notre Dame, Ind. USA 1977.

J. KLAIBER, *La Iglesia en Perú*, Lima, Perú 1998.

R. KREBS, *La Iglesia de América Latina en el Siglo XIX*, Ediciones Universidad Católica de Chile 2002.

E. LUQUE, *La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX* «Anuario de Historia de la Iglesia», Año/Vol. XII, pp. 71-89. 2003.

G. MARTINA, *La prima missione Pontificia nell'America Latina*, «Archivum Historiae Pontificiae», Núm. 32, Anno 1994, pp. 149-193.

G. MARTINA, *Documenti Vaticani sulla Chiesa Brasiliana dell'ottocento*, «Archivum Historiae Pontificiae», Núm. 29, Anno 1991, pp. 311-352.

J. Mc.CARTIN, *Working-class Catholicism: A call for new investigations, dialogue and reappraisal*, «Labor Studies in Working-Class History of the Americas», Núm. 4, 2007, pp. 99-110.

L. MECHAM, *The Papacy and Spanish-American Independence*, «The Hispanic American Historical Review», Vol. 9, No. 2, 1929, pp. 154-175, URL: <<http://www.jstor.org/stable/250665>> Scaricato: 8/04/2013 17:45.

J. MEYER, *La Cristada*, Fondo de Cultura Económica, México 2007.

E. PALTI, *¿De la República posible a la República verdadera? Oscuridad y transparencia de los modelos políticos*. <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/palti.pdf> Scaricato: 4/4/12, 11:30.

A. PAZOS, *El inter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la Iglesia latinoamericana*. In: Depósito Académico Digital de la Universidad de Navarra. <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/9044/1/236866.pdf> Scaricato: 17/2/2013. 20:26.

D. PICCARDO, *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano (Roma, 1899)*, Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2012.

F. PIKE, *The Modern History of Peru*, The Review of Politics, Vol. 26, No. 3 (Jul., 1964). Pp. 307-318

F. PIKE, *Church and state in Peru and Chile since 1840: a study in contrasts*, «American Historical Review», Núm. 73, 1967, pp. 30-50.

F. PIKE, *Spanish origins of the social-political ideology of the Catholic Church in the nineteenth century Spanish America*, «Hispanic American Historical Review», Núm. 57/2, 1972, pp. 296-313.

F. PIKE, *La Iglesia en Latino-América. De la independencia a nuestros días*, in L. Rogier et al., (eds.), *Nueva Historia de la Iglesia: La Iglesia en el mundo contemporáneo*, Madrid 1977.

W. PLATA, *La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico*, [scaricabili dal sito: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1390/4/03CAPI02.pdf>](http://www.bdigital.unal.edu.co/1390/4/03CAPI02.pdf)



P. RICHARD, *Morte das Cristiandades e nascimento da Igreja*, Edições Paulinas, Sau Paulo, Brasil 1982.

C. ROBLEZ, *La Iglesia y la "Americanización" del Caribe (1899-1920)*, «Archivium Historiae Pontificiae», Núm. 41, Anno 2003, pp. 196-229.

G. TANZI, *Documenti sulla Missione Pontificia al Cile e al Sudamerica di Mons. Giovanni Muzi rinvenuti a città di Castello*, «Archivium Historiae Pontificiae», Núm. 20, Anno 1982, pp. 253-292.

## 2.2 Massoneria ed esoterismo in America Latina

W. ALMEIDA, *Pequena História da Maçonaria no Brasil*, «REHMLAC 2», no. 1, 2010: disponibile en <[rehmlac.com/recursos/vols/v2/n1/rehmlac.vol2.n1-walmeida.pdf](http://rehmlac.com/recursos/vols/v2/n1/rehmlac.vol2.n1-walmeida.pdf)> Scaricato: 7/5/2011, 21:32.

L. ALVARENGA, *La Hora de Sofía. Entrevista al Dr. Miguel Guzmán-Stein: La masonería, su persecución y su influencia en Centroamérica*, «REHMLAC 2», Núm. 2, diciembre 2010 - abril 2011, disponible en <[rehmlac.com/recursos/vols/v2/n2/rehmlac.vol2.n2-lalvarenga.pdf](http://rehmlac.com/recursos/vols/v2/n2/rehmlac.vol2.n2-lalvarenga.pdf)> Scaricato: 12/5/2013.20:47.

R. ARAGÓN, *La masonería en las revoluciones decimonónicas de México*, «HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea», Núm. 8, 2008, disponible en <[hispanianova.rediris.es/8/dossier/8d005.pdf](http://hispanianova.rediris.es/8/dossier/8d005.pdf)> Scaricato: 5/6/ 2011, 16:48.

F. DEL SOLAR, *La Francmasonería en Chile: De sus orígenes hasta su institucionalización*, «REHMLAC», Núm. 2, n. 1, 2010, pp. 1-15.

<rehmlac.com/recursos/vols/v2/n1/rehmlac.vol2.n1fdelsolar.pdf.> Scaricato: 6/8/2011, 21:54.

J.A. FERRER, *Vías de penetración de la masonería en el Caribe*, «REHMLAC 1», Núm. 1, 2009, disponible en <rehmlac.com/recursos/vols/v1/n1/rehmlac.vol1.n1-jferrer.pdf> Scaricato: /12/2011, 18:07.

J.A. FERRER, *Aproximación a la historiografía de la masonería latinoamericana*, «REHMLAC 4», Núm. 1, 2012, disponible en <rehmlac.com/recursos/vols/v4/n1/rehmlac.vol4.n1jferrer.pdf.> Scaricato: 5/5/2013, 19:14.

J.A. FERRER, *La masonería*, Alianza Editorial, Zaragoza 2001.

M. GIL, *Trabalhadores, Maçonaria e Espiritismo em Pelotas: 1877 – 1937*, «REHMLAC 3», Núm. 1, 2011, disponible en <rehmlac.com/recursos/vols/v3/n1/rehmlac.vol3.n1-mgil.pdf.> Scaricato: 5/5/2013 18:40

G. LOAIZA, *La masonería y las facciones del liberalismo colombiano durante el siglo XIX. El caso de la masonería de la Costa Atlántica*, «Historia y Sociedad», Núm. 13, 2007, disponible en: <bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/fche/4.pdf.> Scaricato: 15/12/2011, 11:30.

C. MARTÍNEZ, *Estado Nación laico y secularización masónica en México*, «REHMLAC 3», Núm. 2, diciembre 2011 - abril 2012, disponible en <rehmlac.com/recursos/vols/v3/n2/rehmlac.vol3.n2cmartinezI.pdf.> Scaricato 4/4/2013. 9:30.

J. POMÉS, *Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888 - 1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de su época*, «HMiC: historia moderna i contemporània», Núm. 4, 2006, disponible en <[racocat.cat/index.php/HMiC/article/view/53274/61304](http://racocat.cat/index.php/HMiC/article/view/53274/61304)> Scaricato: 20/11/2011. 8:45

Y. POZUELO, *La masonería: ¿una organización discreta? Cuestión de definición*, «REHMLAC 1», Núm. 2, diciembre 2009 - abril 2010, disponible en <[rehmlac.com/recursos/vols/v1/n2/rehmlac.vol1.n2543y.pdf](http://rehmlac.com/recursos/vols/v1/n2/rehmlac.vol1.n2543y.pdf)> Scaricato: 15/12/2011, 10:00.

Y. POZUELO, *Notas sobre el 'nombre simbólico' en Hispanoamérica*, «REHMLAC 3», Núm. 2, (diciembre 2011 - abril 2012), disponible en <[rehmlac.com/recursos/vols/v3/n2/rehmlac.vol3.n2-543y.pdf](http://rehmlac.com/recursos/vols/v3/n2/rehmlac.vol3.n2-543y.pdf)> Scaricato: 7/2/2012. 18:43.

Y. POZUELO, *La historiografía masónica latinoamericanista actual. Presente y futuro*, «200 años de Iberoamérica (1810 - 2010). Congreso Internacional», Universidad de Santiago de Compostela, 2010, disponible en <[halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/52/92/98/PDF/AT4\\_Pozuelo.pdf](http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/52/92/98/PDF/AT4_Pozuelo.pdf)> Scaricato: 20/3/2011, 18:50.

D. SOUCY y D. SAPPEZ, *Autonomismo y masonería en Cuba*, «REHMLAC 1», Núm. 1, 2010, disponible en <[rehmlac.com/recursos/vols/v1/n1/rehmlac.vol1.n1-dsoucyysappez.pdf](http://rehmlac.com/recursos/vols/v1/n1/rehmlac.vol1.n1-dsoucyysappez.pdf)> Scaricato: 15/5/2011. 9:32.

A. VALDÉS, *Masones, Liberales y Ultramontanos salvadoreños: Debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa final del proceso de secularización del Estado salvadoreño (1885 - 1886)*, Tesis de Doctorado en Filosofía

Iberoamericana, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, 2010): disponible en <uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1260825405.pdf.> Scaricato: 2/6/2011. 14: 50.

A. VALDÉS, *Origen, miembros y primeras acciones de la masonería en El Salvador (1871 - 1872)*, «*REHMLAC* 1», Núm. 1, 2009), disponible en <rehmlac.com/recursos/vols/v1/n1/rehmlac.vol1.n1-543Ro.pdf.> Scaricato: 15/6/ 2011. 9:12.

A. VALDÉS, *Elementos para la discusión sobre masonería, política y secularización en la Centroamérica del siglo XIX*, «*REHMLAC* 2», no. 2 (diciembre 2010 -abril 2011): disponible en <rehmlac.com/recursos/vols/v2/n2/rehmlac.vol2.n2-543ro.pdf.> Scaricato:5/8/2012, 14: 23

M. E. VÁZQUEZ, *Historiografía sobre la masonería en México. Breve revisión*, «*REHMLAC* 2», Núm. 1 (mayo - noviembre 2010) disponible en: <rehmlac.com/recursos/vols/v2/n1/rehmlac.vol2.n1\_mvazquezI.pdf> Scaricato: 15/6/2012, 16:18.

### **2.3 Rapporto fra Stato e Chiesa in America Latina**

R. AI CAMP, *Politics and Religion in Mexico*, Oxford University Press, New York Oxford 1997.

F. ALTUVE, *José Ignacio Moreno y la Ilustración Católica*, «Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada», Núm. 14, 2008, pp. 143-52.

L. E. AYALA BENÍTEZ, *La Iglesia y la Independencia Política de Centroamérica: "El caso del Estado de El Salvador" (1808-1832)*, Editorial Universidad Don Bosco, El Salvador 2011.

E. CAL, *Liberalismo, Estado e Iglesia en Guatemala: Historia de una Ruptura 1871-1878* in *América Latina en la época de Juárez. La consolidación del liberalismo procesos políticos, sociales y económicos (1854-1872)*, S. Ortelli y H. Hernández, (Cords), UNAM, México 2007.

R. CANNELLI, *Nazione cattolica e stato laico. Il conflitto politico-religioso in Messico dall'indipendenza alla rivoluzione (1821-1914)*, Guerini, Milano 2002.

R. CARDENAL, *El Poder Eclesiástico en El Salvador*, Biblioteca de Historia Salvadoreña. Volumen 9. San Salvador, El Salvador 2001.

R. CARDENAL, *La Iglesia en Centroamérica*, in *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, E. Dussel (ed), Dei, San José, Costa Rica 1995.

C. COUSIÑO, *Formación de los Estados Nacionales y su relación con la Iglesia y la Sociedad*, C. Gali y L. Scherz (eds.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia*. Diálogo latinoamericano alemán, Buenos Aires 1991, pp.121-145.

G. DECORME, *Catholic Education in Mexico (1525-1912)*, «The Catholic Historical Review», Vol. 2, Núm. 2, 1916, pp. 168-181. URL: <<http://www.jstor.org/stable/25011409>>. Scaricato: 10/04/2011 20:40.

M. EISENSTE, *Rethinking the Relationship between Religion and Political Tolerance in the US*, «Political Behavior», Vol. 28, Num. 4, 2006, pp. 327-348, <<http://www.jstor.org/stable/4500228>> Scaricato: 12/04/2011 20:45.

A. IVEREIGH, *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*, St. Martin's Press, Oxford, England 1995.

E. LUQUE, *Libertad eclesial y separación Iglesia-Estado en Colombia. Opción del Delegado Apostólico Monseñor Mieczyslaw Ledochowski*, «Boletín de Historia y Antigüedades», Num. 828, 2005, scaricabili dal sito <[http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-113067\\_archivo.pdf](http://www.colombiaaprende.edu.co/html/mediateca/1607/articles-113067_archivo.pdf)> (luglio 2017).

P. MIJANOS, *Las vías de los legítimo: Derecho Natural y Estado Católico en la obra de Clemente de Jesús Munguía*, «Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija», Núm. 9, 2006, pp. 151-221.

M. SALINAS, *La Iglesia y los orígenes del movimiento obrero en Chile (1880-1920)*, «Revista Mexicana de Sociología», Vol. 49, Núm. 3, 1987, pp. 171-184. URL: <<http://www.jstor.org/stable/3540481>> Scaricato: 11/04/2013. 17:19.

S. SERRANO, *La definición de lo público en un estado católico. El caso chileno 1810-1885*, «Estudios Públicos», Núm. 76, 1999, pp. 212-32.

E. SHUCK, *Church and State in Argentina*, «The Western Political Quarterly», Vol. 2, No. 4, 1949, pp. 527-544, URL: <<http://www.jstor.org/stable/442973>> Scaricato: 11/04/2013 17:37.

M. STANGER, *Church and State in Peru*, «The Hispanic American Historical Review», Vol. 7, No. 4, 1927, pp. 410-437, URL: <<http://www.jstor.org/stable/2505995>> Scaricato: 11/04/2013 17:54.

G. STUART, *The Administration of President Leguía of Peru*. «The American Political Science Review», Vol. 22, Num. 2, 1928, pp. 416-420 URL: <<http://www.jstor.org/stable/1945480>> Scaricato: 08/04/2013 17:55.

H.R. TREVOR, *Religión, Reforma y Cambio Social*, «The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays», Harper, New York 1969.

C. VALDERRAMA, *La relación Estado-Iglesia en el Perú: aspectos jurídicos*. [http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/Sociolog%C3%ADa/Anuario\\_Religion/relacion.pdf](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/Sociolog%C3%ADa/Anuario_Religion/relacion.pdf) Scaricato: 08/06/2013 14:16.

L. ZANATTA, *Dallo Stato liberale alla nazione cattolica. Chiesa ed esercito nelle origini del peronismo, 1930-1943*, Franco-Angelico, Milano 1996.

## **2.4 Liberalismo, laicismo e l'anticlericalismo nella società e la Chiesa Cattolica latinoamericana**

C. ARBOLEDA, *Laicismo y Laicidad en Colombia*, «Cuestiones Teológicas», Vol. 33, Num. 79, 2006, pp. 69-95.

F. ARMAS, *Liberales, protestantes y masones: modernidad y tolerancia religiosa*, Perú siglo XIX, Cusco 1998.

F. ARMAS ASIN. “Radicalismo liberal, modernización y tolerancia religiosa en el siglo XIX Latinoamericano”. Ponencia presentada en el *19th. International Congress of*

*Historical Sciences*, Oslo, agosto 6 - 13, 2000: disponible en [oslo2000.uio.no/program/papers/s17/s17-asin.pdf](http://oslo2000.uio.no/program/papers/s17/s17-asin.pdf) Scaricato: 15/9/2011. 18:45.

J. BAZANT, *Los Bienes de la Iglesia en México (1856-1875). Aspectos económicos y sociales de la revolución liberal*, Ediciones Colegio México, México 1977.

R. BLANCARTE (Coord), *Los Retos de la Laicidad y la Secularización en el Mundo Contemporáneo*, El Colegio de México 2008.

R. BLANCARTE, *Laicismo y laicidad en América Latina*, «Estudios Sociológicos» XXVI, Nº 76, 2008, pp. 139-164.

D. BRADING, *Una Iglesia asediada: El Obispado de Michoacán, 1784-1810*, Fondo de Cultura Económica, México 1994.

D. BRADING, *Creole Nationalism and Mexican Liberalism*, «Journal of Interamerican Studies and World Affairs», Vol. 15, Num. 2, 1973, pp. 139-190. URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0022-1937%28197305%2915%3A2%3C139%3ACNAML%3E2.0.CO%3B2-S>. Scaricato: 10/04/2013 17:45.

E. CÁRDENAS, *América Latina: La Iglesia en el siglo Liberal*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología y Centro Editorial Javeriano, Santafé de Bogotá, Colombia 1996.

R. DI STEFANO, *El pacto laico argentino (1880-1920)*, «Historia y Religión», 2011: <<http://historiayreligion.com/2012/03/di-stefano-roberto-el-pacto-laico-argentino-1880-1920-polhis-8-2%C2%BA-semester-de-2011-80-89/>> Scaricato: 5-5-12, 17:46.



R. DI STEFANO, *Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino*, Ponencia presentada en *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas*, Londres, 18 abril, 2012: disponible en: <sas-space.sas.ac.uk/4121/1/LIA%2C\_Liberalismo\_y\_religi%C3%B3n%2C\_DiStefano%2C\_18.04.12.pdf> Scaricato: 20/5/2012. 20:30.

E. MAZA, *Catolicismo, anticlericalismo y la extensión del sufragio en la mujer en Chile*, «Estudios Públicos», Núm. 58, 1995, pp. 137-95.

J. MARTÍNEZ, *Relación Estado-Iglesia y promulgación de las leyes de librtá de culto México/España. Una mirada comparada*, en *Estado Laico y Contrarreforma al 24 Constitucional*, E. MASFERRER (comp), Libros de la Araucaria, México 2013.

F. PIKE, *Heresy, Real and Alleged in Peru. An aspect of the Conservative-Liberal Struggle, 1830-1875*, «Hispanic American Historical Review», Num. 47, 1967, pp. 50-74.

E. SERRANO, *Liberalismo y justicia. Reflexiones sobre un debate inconcluso*, «Metapolítica», Vol. 2, Num. 6, abril-junio, 1998.

S. SERRANO, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Fondo de Cultura Económica, México 2008.

S. SERRANO e I. JAKSIC, *El poder de las palabras: La Iglesia y el Estado Liberal ante la difusión de la escritura en el Chile del siglo XIX*, «HISTORIA», Vol, 33, 2000, pp. 435-460.

E. J. WILLIAMS, *The Emergence of the Secular Nation-State and Latin American Catholicism*, «Comparative Politics», Vol. 5, Num. 2, 1973, pp. 261-277, URL:

<<http://links.jstor.org/sici?sici=00104159%28197301%295%3A2%3C261%3ATEOTSN%3E2.0.CO%3B2-F>> Scaricato: 08/04/2013.

### 3. COSTA RICA

#### 3.1 Economía, Política e Società

V.H. ACUÑA, *La invención de la diferencia costarricense, 1810-1870*, «Revista de Historia», N° 45, Costa Rica, Enero-Junio 1999.

J. AGUILAR e M. L VILLALOBOS, *El crecimiento de Costa Rica en el siglo XX*, in *Historia económica de Costa Rica en el Siglo XX (Crecimiento y políticas económicas, Tomo I)*, a cura di J. LEÓN et al., Editorial UCR, Costa Rica 2014.

Arce Gómez, Celin. *El derecho Educativo*. EUNED, San José Costa Rica, 1997.

O. BARRANTES (et al), *Política Social, Beneficencia y abandono de niños en Costa Rica (1890-1930)*. Memoria de Seminario de Graduación, Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica 1995.

H. BONILLA, *Los Presidentes. Tomos I y II* EUNED-ECR, San José, Costa Rica 1979.

A. M. BOTEY, *Costa Rica entre guerras 1914-1940*, Editorial Universidad de Costa Rica, (Cuadernos de Historia de las instituciones de Costa Rica, 6), San José, Costa Rica 2005.

A. M. BOTEY, *Infancia, alimentación y filantropía en Costa Rica: La Gota de Leche (1913)*, in *Historia de la Infancia en la Costa Rica del siglo XX*, D.DÍAZ, (ed.), Editorial Nuevas Perspectivas, Costa Rica 2012.

C. CALVO, *Rafael Yglesias Castro*. Imprenta Nacional. San José, Costa Rica 1980.

C. CARDOSO e H. PÉREZ, *Centro América y la economía occidental (1520-1930)*, 1ª. reimpr., EUCR, San José 1983.

J. CASEY G, Limón: 1880-1940. Un estudio de la Industria bananera en Costa Rica, Editorial Costa Rica, San José, 1978, p. 26.

J. CASEY, Limón 1880-1940. *Un estudio de la industria bananera en Costa Rica*, Tesis de Grado, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia 1977.

A. CASTRO, *Movimientos sociales y represión del Estado en la dictadura de Tinoco. 1918-1919*, «Diálogos Revista Electrónica de Historia» Número especial 2008, scaricabili dal sito: <<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/2008/especial2008/articulos/06-politica/64.pdf>>

S. CASTRO, *Conflictos agrarios en la época de transición, La Meseta Central. 1850-1900*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica 1988.

M. CHACÓN e G. PETERS, *Sistema monetario en Costa Rica 1502-1953* in *Crecimiento y políticas económicas (tomo I: Historia económica de Costa Rica en el Siglo XX)* a cura di J. LEÓN, Editorial UCR, San José, Costa Rica 2014.

M. CHACÓN, *Sistema monetario en Costa Rica (1502-2004)*, scaricabili dal sito <<http://www.iice.ucr.ac.cr/SistemasMonetarios.pdf>> (luglio 2017) pp. 19-20.

F. CHAVES, e R. DÍAZ, *La ciencia en Costa Rica: (1814-1914)* EUCR, Costa Rica, 2005.

V. DE LA CRUZ, *Pobreza y lucha social en Costa Rica, 1870-1930* in *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, R. VIALES, Editorial de la Universidad de Costa Rica- Posgrado Centroamericano de Historia, Costa Rica 2005.

D. DÍAZ, *La fiesta de la Independencia en Costa Rica, 1821-1921*, EUCR, Costa Rica 2007.

W. ELIZONDO, El problema de vivienda: Segregación y pobreza urbana en la primera mitad del siglo XX en Costa Rica in *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, R. VIALES, (ed), Editorial de la Universidad de Costa Rica-Posgrado Centroamericano de Historia, Costa Rica 2005.

F. ENRÍQUEZ e I. MOLINA, (comp) *Culturas populares y Políticas Públicas en México y Centroamérica (siglos XIX y XX)* Alajuela: Museo Histórico Cultural Juan Santamaría 2002.

A. FISCHER, *Educación y consenso: La reforma educativa en el desarrollo socio político costarricense 1885-1888*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad de Costa Rica, San José 1986.

P. FUMERO, *El advenimiento de la modernidad en Costa Rica: 1850-1914*, EUCR, Costa Rica 2005.

E. GÓLCHEZ, *Imperios y Feria Mundiales: La época liberal*, «Anuario de Estudios Centroamericanos», Universidad de Costa Rica, 24 (1-2): 75-94, 1998.

L. GUDMUNDSON, *Costa Rica antes del Café; Sociedad y economía en vísperas del boom exportador*. Editorial Costa Rica, San José 1993.

L. GUDMUNDSON, *Campesino, granjero, proletario: formación de una clase en una economía cafetalera de pequeños propietarios, 1850-1900*, «Revista de Historia», N° 21-22. Año enero-diciembre, 1990. Pp. 151-206.

C. HALL, *El Café y del Desarrollo Histórico-Geográfico de Costa Rica*, Editorial Costa Rica, San José 1991.

I. HERRERA, *Monseñor Thiel en Costa Rica: visitas pastorales 1880-1901*, Ediciones Instituto Tecnológico de Costa Rica, Cartago, Costa Rica 2009.

B. HILJE, *La colonización agrícola de Costa Rica (1840-1940)*, «Nuestra Historia», fascículo 10, 1992.

J. LEÓN, Patrones generales del comercio marítimo por el Pacífico: Mercados y rutas 1700-1850, «Revista de Historia», Num 43, enero-junio, 2001.

J. LEÓN, Empresarios, marinos y comerciantes, in *Evolución del comercio exterior y del transporte marítimo de Costa Rica 1821-1900*, a cura di J. LEÓN, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica 2002.

J. LEÓN, *Historia Económica de Costa Rica en el siglo XX. (La economía rural Tomo II)*, Universidad de Costa Rica- ICCE- CIHAC, Costa Rica 2012.

R. MARTÍNEZ, *Masones y Masonería en la Costa Rica de los albores de la modernidad (1865-1899)*, Tesis de Maestría. Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2012.

JJ. MARÍN, *Prostitución, honor y cambio cultural en la provincia de San José de Costa Rica: 1860-1949*, EUCR. San José, Costa Rica 2007.

T. MASÍS, *Breve introducción para el estudio de la Guerra contra los Filibusteros 1856-1857*, Librería e Imprenta Atenea, San José, Costa Rica 1956.

C. MELÉNDEZ, *Mensajes Presidenciales. 1885-1906, T. III*, Editorial Texto/Academia de Geografía e Historia de Costa Rica, San José 1981.

E. MOHS, *Políticas y estrategias de Salud en Costa Rica* (artículo especial), Scaricabili dal sito: <<http://www.binasss.sa.cr/revistas/apc/v10n2/art8>>

I. MOLINA, *La alborada del capitalismo agrario en Costa Rica*, EUCR, San José, Costa Rica 1988.

I. MOLINA, *El 89 de Costa Rica: otra interpretación del levantamiento del 7 de noviembre*, «Revista de Historia de Costa Rica», No. 20, julio-diciembre, 1989.

I. MOLINA e S. PALMER, *La voluntad radiante. Cultura impresa, magia y medicina en Costa Rica (1897-1932)*, Editorial Porvenir y Plumsock Mesoamerican Studies, Costa Rica 1996.

I. MOLINA, *Costa Rica (180-1850). El legado colonial y la génesis del capitalismo* (Colección Historia de Costa Rica), EUCR, San José, Costa Rica 2003.

I. MOLINA e S. PALMER, (edts). *El paso del cometa. Estado, política y culturas populares en Costa Rica (1800-1950)*, EUNED, Costa Rica 2005.

I. MOLINA e S. PALMER, *Historia de Costa Rica*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2006.

I. MOLINA, *Costa Rica (1800-1850): el Legado colonial y la génesis del capitalismo*, Editorial UCR, Costa Rica 2007, pp. 181-310.

I. MOLINA, *Educación y sociedad en Costa Rica: de 1821 al presente (una historia no autorizada)*, «Diálogos Revista Electrónica de Historia» Vol. 8. No. 2 Agosto 2007 – Febrero 2008.

I. MOLINA, *Del modelo colonial al modelo agroexportador. Costa Rica (1821-1914)*.

Cuaderno de Historia de las Instituciones de Costa Rica #19, Editorial UCR. 2008.

I. MOLINA, *La Ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*, EUCR- EUNA, Heredia, Costa Rica 2008.

I. MOLINA, *Anticomunismo reformista*, Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica 2009.

I. MOLINA, *Ricardo Jiménez*, EUNED, Costa Rica 2009.

I. MOLINA, *La ciencia del momento. Astrología y espiritismo en la Costa Rica de los siglos XIX y XX*, Heredia Costa Rica 2011.

I. MOLINA, *La educación en Costa Rica de la época colonial al presente*, PEN, EDUPUC, Costa Rica 2016.

A. MONTERO e J.A. SANDÍ, *La contaminación de las aguas mieles en Costa Rica: Un conflicto de contenido ambiental (1840-1910)* «Revista Diálogos» Vol. 10 N° 1, febrero-agosto 2009. pp. 1-15.

A. MONTERO, *Una aproximación a la construcción histórica de la calidad del café de Costa Rica, 1890-1950*. Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia 2012.

A. MONTERO, *Una aproximación a los cambios en el paisaje en el Valle Central de Costa Rica (1820-1900)*, «Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña» volumen III, número 2, marzo-agosto 2014. pp. 276-309.

A. MONTERO e R. VIALES, “*Agriculturización*” y cambios en el paisaje. *El banano en el Atlántico/Caribe de Costa Rica (1870-1930)* «Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña» volumen III, número 2, mar-ago 2014.

G. MORALES, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914*, EUNA, Costa Rica 1995.

C. OBREGÓN, *El comercio cafetalero de Costa Rica primera mitad del siglo XX*, Ponencia presentada en el tercer Congreso Centroamericano de Historia, San José, Costa Rica, 15- 18 de julio de 1996.

C. OBREGÓN, *Las constituciones de Costa Rica. Tomos I, II, III y VI*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2007.

R. OBREGÓN, *Conflictos militares y políticos de Costa Rica*, Imprenta La Nación, San José, Costa Rica 1951.

R. OBREGÓN e G. BONDEN, *La masonería en Costa Rica. Tomo I*, Trejos Hermanos, San José 1938  
 José 1938 scaricabili dal sito:  
 <[http://www.granlogiadecostarica.com/doc/Historia\\_De\\_La\\_Masoneria\\_Costarricense\\_Primer\\_Periodo.pdf](http://www.granlogiadecostarica.com/doc/Historia_De_La_Masoneria_Costarricense_Primer_Periodo.pdf)>

E. OCONTRILLO, *Los Tinoco 1917-1919*, Editorial Costa Rica, Costa Rica 2011.

E. OCONTRILLO, *Julio Acosta: el hombre de la providencia*, Editorial Costa Rica, San José, 1991.

S. PALMER, Adiós laissez-faire: la política social en Costa Rica (1880-1940), «Revista de Historia de América», Num. 124, enero-junio, 1999, pp. 99-117.



H. PERALTA, *Don Rafael Yglesias. Apuntes para su biografía*, Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica 1968.

D. PÉREZ, *El control y la dominación política en el régimen de Tomás Guardia*, EUNED, Costa Rica, 2014.

H. PÉREZ, *La población de Costa Rica 1750-2000: Una historia experimental*, EUCR, Costa Rica 2010.

G. PETERS, *El Negocio del café de Costa Rica, el capital alemán y la geopolítica 1907-1936*, EUNA, Costa Rica 2016.

G. PETERS, *La formación territorial de las fincas grandes de café en la Meseta Central: Estudio de la firma Tournón (1875-1955)*, «Revista de Historia», Num 9-10, 1980.

J.R. QUESADA, *Algunos aspectos de la historia económica del cacao en Costa Rica (1880-1930)*, «Revista de Historia», num 5, julio-diciembre, 1977.

J.R. QUESADA, *Comercialización y Movimiento coyuntural del cacao*, «Revista de Historia» Num 6, enero-julio, 1978.

J.R. QUESADA, *Educación en Costa Rica 1821-1940*, EUNED-EUNA, Costa Rica 1992.

J.R. QUESADA, *Estado y educación en Costa Rica: del agotamiento del liberalismo al inicio del Estado Interventor: 1914–1949*. 2003 Scaricabili dal sito: <<http://hcostarica.fcs.ucr.ac.cr/contenidos/materiales/Educacion-Costa%20Rica.htm>>

J.R. QUESADA, *Un siglo de Educación costarricense 1814-1914*, EUCR, Costa Rica 2005.

R. QUESADA, *Ferrocarriles y crecimiento económico: el caso de la Costa Rica Railway Company*, «Anuario de Estudios Centroamericanos» Vol. 9, 1983. Pp.87-119.

R. QUESADA, *América Latina 1810-2010: El legado de los imperios*, UNED, Costa Rica 2012.

E. RODRÍGUEZ, *Los discursos sobre la familia y las relaciones de género en Costa Rica (1890-1930)* EUCR, Costa Rica 2003.

E. RODRÍGUEZ, *Las familias costarricenses durante los siglos XVIII, XIX y XX*, EUCR, Costa Rica 2003.

E. RODRÍGUEZ, *Divorcio y violencia de pareja en Costa Rica (1800-1950)*, EUNA, Heredia, Costa Rica 2006.

J. RODRÍGUEZ e V. BORGE, *El ferrocarril al Atlántico en Costa Rica*, Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad de Costa Rica 1979.

J. RODRÍGUEZ, *Papel del Estado en la solución de los problemas de salud e higiene pública en la población pobre de la ciudad de San José (1890-1930)*. «Revista Pensamiento Actual», 1999, Universidad de Costa Rica.

J. RODRÍGUEZ, *El Estado en Costa Rica, la iniciativa pública y privada frente al problema de la pobreza urbana (1890-1930)* «Anuario de Estudios Centroamericanos», Num. 26 (1-2), 2000 pp. 57-77.

J. RODRÍGUEZ, *Un legado histórico-social y arquitectónico en el cantón de Palmares*, «Reflexiones», num.86, pp. 141-150, 2007, scaricabili dal sito: <[revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/download/11465/10811](http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/download/11465/10811)>

A. ROJAS, *La gran plantación bananera en Costa Rica: conferencia*, «Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas», Vol. III, 1962, pp.1-27.

J. SÁENZ, J. FERNÁNDEZ e G. MUÑOZ, *Las primeras damas de Costa Rica*, ICE, San José, Costa Rica 2001.

J.A SALAS, *La privatización de los baldíos nacionales en Costa Rica durante el siglo XIX: Legislación y procedimientos utilizados para su adjudicación*, «Revista de Historia», Num 15, enero-junio, 1987.

J.M SALAZAR, *Crisis liberal y estado reformismo: análisis político electoral 1914-1949*, EUCR, Costa Rica, 2003.

J.M. SALAZAR, *Crisis liberal y estado reformismo: análisis político electoral 1914-1914*, EUCR, Costa Rica 2003.

M. SALAZAR, *Crisis Liberal y Estado Reformista*, (Colección Historia de Costa Rica) Editorial Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica 2003.

O. SALAZAR, *El apogeo de la república Liberal en Costa Rica 1870-1914*, EUCR, Costa Rica 2003.

V. SANABRIA, *Los muertos en el combate naval del 22 de noviembre de 1856*, «Revista de Costa Rica», año VII, # 2, junio, 1929.

J. A SANDÍ, C. ZÚÑIGA e A. MONTERO, Tarrazú y Orosi: *Cambios en la cadena de comercialización del café y estructuras ante la liberación del mercado, 1989-2006*, «Revista de Historia», Num 55-56, enero-diciembre, 2007.

L.F. SIBAJA, *Del Cañas Jeréz al Chamorro-Bryan: las relaciones limítrofes entre Costa Rica y Nicaragua en la perspectiva histórica 1858-1916*, Museo Histórico Juan Santamaría, Costa Rica 2006.

M. SOLÍS, *La institucionalidad ajena: los años cuarenta y el fin de siglo*, EUCR, San José 2006.

G. SOTO, *El Pensamiento Social y Político de Monseñor Bernard Augusto Thiel*, San José, Costa Rica 2014.

G. TREJOS (ed), *Vida y Leyenda del General Volio*, Editorial Juricentro, San José, Costa Rica 2008.

J. A. TREJOS SALAZAR, Mecanismos y políticas de control hacia la infancia abandonada y delincuente en la provincia de San José, 1880-1930. Tesis para optar al grado de Máster en Historia. (2016 ancora in progresso).

R. VIALES, *Después del enclave 1927-1950: un estudio de la región atlántica costarricense*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José 1998.

R. VIALES, *Las bases de la política agraria liberal en Costa Rica. 1870- 1930. Una invitación para el estudio comparativo de las políticas agrarias en América Latina*, «Revista Diálogos». Vol. 2, Num. 4, Julio – Octubre, 2001.

R. VIALES, *La coyuntura bananera, los productores complementarios y la dinámica productiva empresarial para la exportación de la United Fruit Company en el Caribe costarricense 1883-1934*, «Revista de Historia», Num 44, (julio-diciembre 2001).

R. VIALES (ed) *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, Editorial de la Universidad de Costa Rica-Posgrado Centroamericano de Historia, Costa Rica 2005.

R. VIALES, El régimen liberal de bienestar y la institucionalización de la pobreza en Costa Rica 1870-1930, in *Pobreza e historia en Costa Rica. Determinantes estructurales y representaciones sociales del siglo XVII a 1950*, R. VIALES (ed), Editorial de la Universidad de Costa Rica-Posgrado Centroamericano de Historia, Costa Rica 2005.

R. VIALES, *Construcción, trayectoria y límites del régimen liberal de bienestar en Costa Rica. 1870-1940*, «Revista Diálogos», electrónica, número especial, sobre el 9º Congreso de Centroamericano de Historia. 2008. PP. 1407-1438. Scaricabili dal sito: <<http://historia.fcs.ucr.ac.cr/articulos/2008/especial2008/articulos/05-Economia/60.pdf>>

M. VOLIO, *Jorge Volio y el Partido Reformista*, Editorial Costa Rica, Costa Rica 1973.

### **3.2 Cristianesimo e cattolicesimo in Costa Rica**

M. BENAVIDES, *El Presbítero Florencio Castillo: diputado por Costa Rica en Las Cortes de Cádiz*, San José, Costa Rica 2010.

M. BENAVIDES, *El canónigo Florencio Castillo: sus luces en un México independiente y federal*, San José, Costa Rica 2013.

R. BLANCO, 1884. *El Estado, la iglesia y las reformas liberales*, Editorial Costa Rica, Costa Rica 1984.

R. BLANCO, *Obispos, Arzobispos y Representantes de la Santa Sede en Costa Rica*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José, Costa Rica 1984.

C. CABANILLA, *Los Sacerdotes de la Arquidiócesis de San José y su actuación en la Sociedad 1921-1939*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica 1985.

D. CAMPOS, *Relación Iglesia-Estado en Costa Rica: un estudio histórico-jurídico*, Editorial Guayacán San José, Costa Rica 2000.

C. CARRANZA, *El partido Unión Católica y su importancia en la vida política de Costa Rica*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas, Universidad de Costa Rica 1982.

A. CONTRERAS, (et al), *El Estado costarricense y la Iglesia católica de Costa Rica 1900-1939*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica 1985.

A. CORTÉS e R. TREJOS, *La Iglesia anglicana en Costa Rica* EUNED, San José, Costa Rica 2014.

C. DI LUCA, *El partido La Unión Católica. Primer partido ideológico de Costa Rica*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica 1973.

S. GARCÍA, *Transcripción de documento de Mons. Cagliero: Pedir consejo sobre el proyecto de erección de nuevas diócesis y provincias eclesiásticas en la América Central*, San José de Costa Rica, 16 de marzo de 1912. In:<[http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi\\_aff&id=2645](http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=2645)>

J. D. GIL, *El culto a la Virgen de Los Ángeles (1824-1935): una aproximación a la mentalidad religiosa en Costa Rica*, Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, Costa Rica 2004.

M. GUZMÁN, “Masonería, Iglesia católica y Estado: Las relaciones entre el Poder Civil y el Poder Eclesiástico y las formas Asociativas en Costa Rica (1865-1875), «REHMLAC»

Vol. 1, N° 1, mayo-noviembre, 2009. Scaricabili dal sito:  
<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/REHMLAC/article/view/6859/6546>

M. GUZMÁN, *La “Cuestión Confirma” y la represión ideológica: El debate entre el clero reaccionario, el clero liberal y masón y la autoridad vaticana en Costa Rica (1870-1880)*, San José, Costa Rica 2011.

R. LE FRANC, *Una devoción muy josefina: El Dulce Nombre*, Ministerio de Cultura Juventud y Deportes, Editorial de la Dirección de Publicaciones, San José, Costa Rica 1999.

G. MELÉNDEZ, *Otro Mundo Y Otra Iglesia son Posibles. Un acercamiento al catolicismo centroamericano*, CEHILA. San José, Costa Rica 2008.

A. MORA, *Las fuentes del cristianismo social en Costa Rica*. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica 1989.

J.A. MUÑOZ, *La Iglesia católica y los Tinoco. Caso de Pbro. Ricardo Rodríguez Elizondo*, Tesis de Licenciatura en Teología, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica 1998.

W. NELSON, *Historia del Protestantismo en Costa Rica*, Publicaciones IINDEF, San José, Costa Rica 1983.

R. OBEGÓN, *Presbítero Doctor Francisco Calvo (Ganganelli). Organizador de la Masonería en Costa Rica*, Gran Logia de Costa Rica, San José, Costa Rica 2012.

M. PICADO, *La Palabra Social de los obispos costarricenses. Selección de documentos de la Iglesia Católica costarricense, 1893-1981*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica 1982.

M. PICADO, *La Iglesia costarricense entre Dios y el César*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica 1989.

M. PICADO, *Los Concordatos celebrados entre los países de centro América y la Santa Sede durante el siglo XIX*, «Revista de Historia», Vol. I, Núm. 28, jul-dic 1993.

M. PICADO e J.A QUIRÓS (ed), *Estudios Historiográficos. Monseñor Víctor Manuel Sanabria*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José, Costa Rica 2006.

M. PICADO et al., *La Palabra Social de los obispos costarricenses*, Conferencia episcopal de Costa Rica (1893-2006), San José 2007.

M. PICADO, *Secretos de un Acuerdo: Monseñor Sanabria y Manuel Mora, Junio de 1943*, EUNED, Costa Rica 2012.

J. A. QUIRÓS, *El obispado de San José en su periodo final. Un análisis histórico de la vida diocesana de San José de Costa Rica de 1901 a 1920*, Ediciones CECOR, San José, Costa Rica 1995.

J.A. QUIRÓS, *La formación eclesiástica en Costa Rica*, Ediciones CECOR, Costa Rica 1997.

J.A QUIRÓS (ed), *Datos Cronológicos para la historia eclesiástica de Costa Rica. De Mons. Bernardo A. Thiel*, Ediciones CECOR, San José, Costa Rica 2002.

B. RIVAS, *En busca de la independencia eclesiástica de Costa Rica*, «Anuario de Historia de la Iglesia XI», Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Instituto de Historia de la Iglesia 2002.



B. RIVAS, *En busca de la independencia eclesiástica de Costa Rica*, «Anuario de Historia de la Iglesia» Num. XI, 2002, p. 239-278.

V. SANABRIA, *Anselmo Llorente y Lafuente. Primer Obispo de Costa Rica (Apuntamientos Históricos)*, Imprenta Universal San José, Costa Rica 1933.

V. SANABRIA, *Primera Vacante de la Diócesis de San José*, Imprenta Lehmann, San José, Costa Rica 1935.

V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel, II Obispo de Costa Rica. (Apuntamientos Históricos)*, Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica 1982.

V. SANABRIA, *Datos cronológicos par la historia eclesiástica de Costa Rica (1774-1821)* In:

V. ROJAS e M. PICADO (comp), Ediciones CECOR, San José, Costa Rica 1992.

E. SÁNCHEZ, *La participación político-partidista de la Iglesia: El Partido Unión Católica y sus estrategias de movilización política en el marco del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado liberal en Costa Rica (1889-1898)*, Tesis de Maestría Universidad de Costa Rica 2013.

E. SÁNCHEZ, *El año funesto – Satrapía*, EUNED, Costa Rica 2014.

E. SÁNCHEZ, *Esteban. La guía espiritual en tiempos de cambio. La inserción de la Iglesia católica en la dinámica sociopolítica en Costa Rica (1913-1921)*, «Revista Estudios» (29),

2014.

Scaricabili

dal

sito:

<<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/viewFile/17813/17365>

J. A. SANDÍ, *Estado e Iglesia católica en Costa Rica 1850-1920; en los procesos de control del espacio geográfico y la creación de un modelo de costarricense*, Publicaciones Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica 2012.

E. SOLANO, *Iglesia, sociedad y relaciones de poder en Costa Rica 1881-1894*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica 1993.

J. A. TREJOS SALAZAR (Comp), *La Iglesia católica en La Campaña Nacional (1856-1857)*, EUNED, San José, Costa Rica, 2011.

A. THIEL. *Datos Cronológicos para la Historia Eclesiástica de Costa Rica*, J.A. QUIRÓS (ed), CECOR, San José, Costa Rica 2002. p. 21.

C.VARGAS, *El liberalismo, la iglesia y el estado en Costa Rica*, Ediciones Guayacán, San José, Costa Rica 1991.

C. VELÁZQUEZ, *La Diócesis de Nicaragua y Costa Rica: Su conformación y sus conflictos 1531-1850*, «Revista de Historia», Núm. 49-50, Vol. 1, Enero-Diciembre, 2004, pp. 245-286.

F. VILCHEZ, *Erección de la Diócesis de San José de Costa Rica: Una mirada histórica*, «Revista Vida de Iglesia», Núm. 114, Enero-Febrero-marzo, 2000, pp. 19-68.